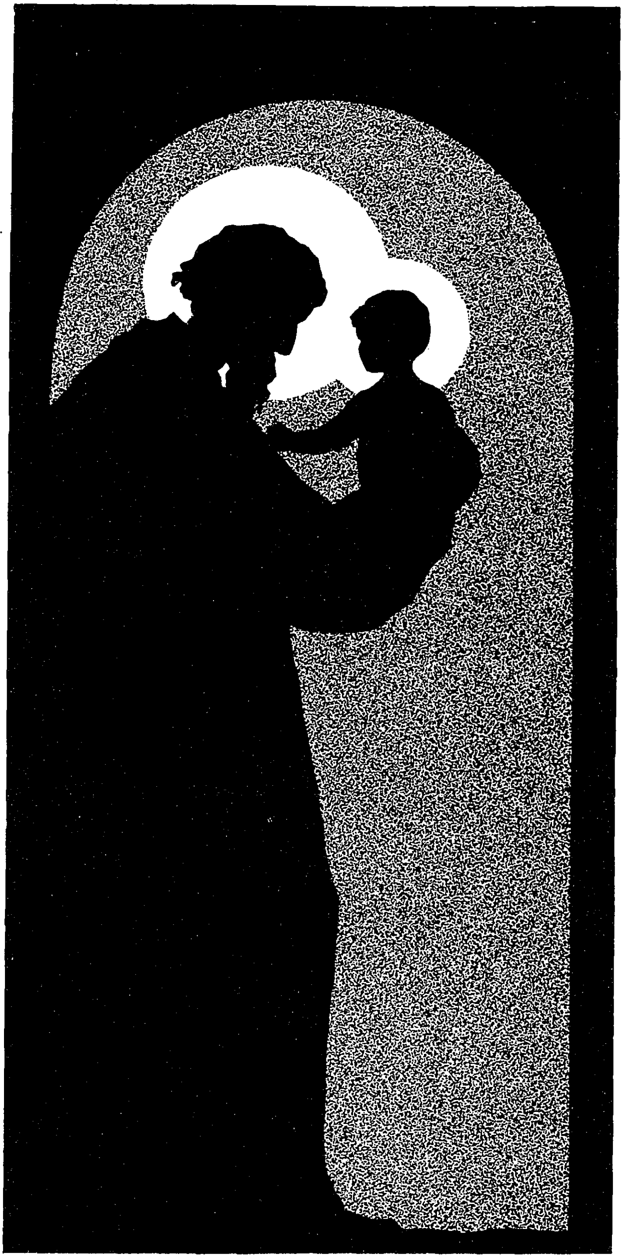
Bibl
Theo
de
Alten Tes
in heilsgesch
Entwic

lische
ologie
des
estaments
eschichtlicher
wicklung

Biblische Theologie des Alten Testaments
in heilsgeschichtlicher Entwicklung



Meine Augen haben deinen Heiland gesehen!

Biblische Theologie
des Alten Testaments
in heilsgeschichtlicher Entwicklung

von

Lic. Wilhelm Möller

und

Lic. Hans Möller

„Novum testamentum in vetere latet,
vetus testamentum in novo patet!“

Verlag und Druck von Johannes Herrmann, Zwickau (Sachsen)

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung.

1. Das theologische Moment in der alttestamentlichen Wissenschaft.

Die praktische Verkündigung unsers Glaubens in Predigt, Unterricht und Seelsorge wird die Grundlage eines wirklichen Schriftverständnisses, wie solches die alttestamentliche Wissenschaft zu bieten suchen muß, nie entbehren können. Trotz alles Gegensatzes zu den Schriftgelehrten wußte Jesus für seine Person die Schrift also, daß er sich mit zünftigen Lehrern im Zuhören und Fragen schon als Zwölfjähriger in Verbindung setzen, aber auch durch seinen Verstand und durch seine Antworten ihre Verwunderung hervorrufen konnte (Luk. 2, 41 ff.). Das nächtliche Gespräch mit Nikodemus zeigt, daß er, ein Meister in Israel, in Jesus einen Lehrer von Gott gekommen, anerkennt, seinerseits aber sich von diesem den Vorwurf der Unwissenheit machen lassen muß (Joh. 3). In Matth. 13, 52 erwähnt Jesus den Begriff des Schriftgelehrten, der zum Himmelreich gelehrt ist, nicht nur ehrenvoll, sondern wendet ihn offenbar auf sich an. In Joh. 5, 39 fordert er seine jüdischen Gegner auf, die Schrift zu studieren. Noch als der Auferstandene kennt er keine wichtigere Aufgabe, als seine Jünger in die Schrift einzuführen (Luc. 24, 25 ff. 44 ff.). Luther war Professor der Theologie.

Hier überall ist aber zugleich vorausgesetzt, daß es sich bei Schriftgelehrsamkeit um wirklich theologisches Verständnis handeln muß, nicht um eine äußerliche, nur wissenschaftliche Behandlung des Alten Testaments. Also die wissenschaftliche Betätigung des Theologen sollte keinen Augenblick die Verbindung mit dem lebendigen Gott entbehren und sich ihres Gegenstandes als eines heiligen jederzeit bewußt sein. Das heißt, es ist eine pneumatische Theologie in einem doppelten Sinne zu fordern, einmal in Hinsicht auf das forschende Subjekt und sodann in Hinsicht auf den zu durchforschenden Gegenstand, d. h. objektiv. Ist der Forscher ungläubig,

oder behandelt er seinen Stoff wie etwas Lebloses, so ist die theologische Aufgabe weder erfaßt noch erfüllt. Er wäre im ersteren Fall wie der Kontorbediente eines Handelshauses, der nur über fremden Reichtum Buch führt (Hegel nach v. Orelli*), im andern Herbariensammler oder Anatom, nicht Gärtner oder ärztlicher Fürsorger eines anvertrauten Menschen. Es verrät einen tiefen Notstand, wenn derselbe v. Orelli nach seiner Berufung als außerordentlicher Professor nach Basel in seinem Tagebuch am 22. III. 1874 schreibt: „In den nun beginnenden Ferien möchte ich mich aus dem öden Treiben weltlicher Gedanken, welches man Theologie zu nennen pflegt, etwas in die Stille des Heiligtums zurückziehen“ (a. a. O. S. 300). Um in diesem Punkte ganz deutlich zu werden, füge ich noch zwei Zitate von Luther hinzu,** das eine gegen Tetzel: „Ach daß er mich nur allein übel behandelt hätte, wollt' ich's gerne leiden und für ihn bitten, aber daß er die Heilige Schrift, unsern Trost, behandelt wie die Sau den Habersack, das ist in keinem Weg zu leiden.“ Das andere ist einer Äußerung gegen und an Eck entnommen: „Ich muß also dem Eck immer wieder sagen, daß er nicht theologisch, sondern wissenschaftlich, das heißt läppisch und unnütz daherschwätzt.“

Also eigentlich ist biblische Theologie des Alten Testaments alles, was der alttestamentliche Forscher zu treiben hat; nichts läßt sich davon trennen. Schon seit 1908 bewegt mich der Gedanke an eine Reform des alttestamentlichen Studiums, rein äußerlich und praktisch gesehen. Derselbe Stoff, der Patriarchenerzählung etwa, wiederholt sich in der exegetischen Vorlesung über die Genesis, in der Geschichte Israels, in der Einleitung, in der alttestamentlichen Theologie. Wäre es da nicht Vereinfachung und Konzentration, Zeit- und Kraftersparnis zugleich, Gen. 1—11, die Patriarchenerzählungen, die mosaische Periode usw. zu trennen und dabei alles abzuhandeln, was dem Studenten exegetisch, geschichtlich, einleitungsmäßig, biblisch-theologisch zu wissen nötig ist?***

* Conrad von Orelli, sein Werden und Wirken, von Ernst Kappeler, Zürich 1916, S. 316.

** Nach Rudolf Thiels Luther, Band I, S. 32 und 65.

*** Dadurch versteht es sich von selbst, daß frühere Arbeiten der Verfasser in ihren theologischen Partien hier stark benutzt sind, besonders „Einheit und Echtheit der fünf Bücher Moses“ und die „Einleitung in das Alte Testament“.

Soll die Theologie aber doch besonders behandelt werden, so kann es sich nur um die Aufzeigung gewisser Grundlinien handeln, aber freilich so, daß zugleich damit eine Zusammenfassung aller alttestamentlichen Arbeit gezeigt wird, und so, daß solche Wegweisung all den verschiedenen Disziplinen irgendwie zugute kommt. Das Buch ist also gedacht als ein Extrakt des Wesentlichen im Alten Testament, zugleich aber als ein Stärkungstrank für alle Arbeiter am Alten Testament.

2. Theologie des Alten Testaments im Zusammenhang mit dem Neuen Testament.

Das Buch wird bezeichnet als „Biblische Theologie des Alten Testaments". Dadurch wird auf den unabtrennbaren Zusammenhang hingewiesen, in dem das Alte Testament steht, und in dem es allein richtig betrachtet werden kann. Das Alte Testament ist wirklich und ist nur der 1. Teil der Bibel; es weist allenthalben vorwärts und erinnert selbst daran, daß es nur um des Ganzen willen da ist; erst von der neutestamentlichen Erfüllung aus aber kann es auch richtig verstanden werden. Vgl. Luther (Thiel I, 202): „Wenn das Alte Testament durch menschlichen Sinn, ohne das Neue, erklärt werden kann, so will ich sagen, daß das Neue umsonst gegeben sei" oder in der Predigt über Johannes (W. A. X, 1. Abt., 1. Hälfte, S. 181 f.): „Und ist kein Wort im Neuen Testament, das nicht hinter sich sähe in das Alte, darinnen es zuvor verkündigt ist! Alle Worte des Alten Testaments weisen über sich selbst hinaus in das Neue auf den Einen hin, in dem allein sie wahr sind" (nach Vischer, doch vgl. die ganze Stelle bei Luther).

Aus praktischen Gründen und um der Arbeitsteilung willen mag man immerhin eine besondere Theologie des Alten Testaments schreiben; aber ihren Sinn erhält sie nur in der christozentrischen Betrachtungsweise. „Suchet in der Schrift; denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darin; und sie ist's, die von mir zeuget", sagt Christus Joh. 5, 39. Diese christozentrische Auffassung ist aber zugleich allumfassend. In der Bergpredigt gibt Jesus den Ton an, der durch das ganze Neue Testament hindurchschwingt: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu

erfüllen. Denn ich sage euch wahrlich: Bis daß Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz, bis daß es alles geschehe" (Matth. 5, 17 f.).

Christozentrische Betrachtung und Verbalinspiration sind die beiden Gesichtspunkte, die jede richtige theologische Behandlung des Alten Testaments voraussetzen muß. Damit ist nicht die Gleichheit von Altem und Neuem Testament oder gar die Gleichwertigkeit jedes einzelnen Buchstabens ausgesagt. Aber das Alte Testament als Ganzes und in jedem einzelnen Teil bis zu den Buchstaben hinunter hat teil am **Organismus** des Lebens aus und in Gott, wie es im Neuen Testament zur Entfaltung kommt. Der Begriff des Organismus setzt gerade umgekehrt die Ungleichheit und die ungleiche Bestimmung seiner Teile voraus, freilich auch, daß kein Teil, auch nicht der kleinste, überflüssig ist, oder in der Vorstellung der Verbalinspiration gesprochen: In einem lebensvollen Satz ist kein Buchstabe und kein Interpunktionszeichen überflüssig. Sinn hat ein Satz nur, wenn jedes Wort gerade seine Bestimmung erfüllt, und das tut es nur, wenn ihm seine besondere, verschiedenartige Bedeutung im Rahmen des Ganzen zuteil wird. Indem die Kritik falsche Vorstellungen von der Verbalinspiration erweckte, hat sie durch solche Fälschung zugleich erreicht, ihre außerordentlich schädlichen Anschauungen als etwas hinzustellen und einzuschmuggeln, was den biblischen Selbstaussagen über die Inspiration anscheinend gar nicht widerspräche! — Die Lehre von der Verbalinspiration steht dagegen der Möglichkeit nicht im Wege, daß durch die Überlieferung sich Schreibfehler usw. eingeschlichen haben. Auch die Missourier erkennen Textkritik an!

Den Leitgedanken unsers Buches kann ich in die nach einem Wort von Augustin (s. Näheres unter VII B a α) formulierten Sätze fassen:

„Novum testamentum in vetere latet,
vetus testamentum in novo patet!"

Ursprünglich hatte ich fortfahren wollen:

Novissima dies in vetere et in novo latet!

Der Sinn dieser lateinischen Worte ist: Das Neue Testament ist im Alten verborgen, das Alte ist im Neuen offenbar; die christliche Hoffnung aber liegt als Keim verborgen sowohl im Alten wie im Neuen Testament! Wie wir Christus im Alten Testament aufzu-

weisen haben, so auch das Alte Testament sowohl in neutestamentlicher **Erfüllung** als auch noch in neutestamentlicher **Hoffnung**. Es sei hier an Grundgedanken erinnert, wie sie v. Hofmann einst in seinem Werke „Weissagung und Erfüllung“ (Nördlingen 1841) aufgestellt hat; er behandelte ja in der zweiten Hälfte die neutestamentliche Erfüllung und die neutestamentliche Weissagung. Nur daß wir uns auf den alttestamentlichen Einschlag zu beschränken gehabt hätten! Ich stimme dieser Anschauung natürlich auch jetzt noch zu. Warum sie nicht zur Darstellung kam, deutet der Schlußteil (VII) an, siehe schon unten unter 4b.

Als v. **Orelli** die Herausgabe eines Buches über die messianischen Weissagungen in Aussicht genommen hatte, schrieb ihm **Franz Delitzsch** am 19. III. 1879, nachdem er v. Orelli das Du angeboten hatte: „Aber bereichere nun noch unmittelbarer (als durch das Reisebuch über Palästina) die biblische Theologie, welche jetzt ganz und gar vom Kraut der Kritik überwuchert ist. Behalte Deine Entwicklungsgeschichte der messianischen Weissagung im Auge mit des Gelübdes Zähigkeit Davids Psalm 132“ (Kappeler, S. 336 f.). Dort heißt es aber Vers 1—5: „Gedenke, HErr,* an David und an all sein Leiden, der dem HErrn schwur und gelobte dem Mächtigen Jakobs: ‚Ich will nicht in die Hütte meines Hauses gehen noch mich aufs Lager meines Bettes legen; ich will meine Augen nicht schlafen lassen noch meine Augenlider schlummern, bis ich eine Stätte finde für den HErrn, zur Wohnung dem Mächtigen Jakobs.‘“ In diesem Sinne hat es uns gedrängt, dieses Buch zu schreiben!

3. „In heilsgeschichtlicher Entwicklung.“

Der dritte Gesichtspunkt ist mit diesen Worten der Überschrift angedeutet. Seit es eine biblische Theologie im engeren Sinne gibt, hat man sich auf **Gablers** Schrift bezogen, den man daher als „Vater der gesamten biblischen Theologie“ bezeichnet hat (s. z. B. Sellin: „Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte“, S. 3). Sein Buch erschien in Altdorf 1787 und führte den Titel: Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regendisque recte

* Wo wir bei diesem Worte die beiden ersten Buchstaben groß drucken, steht im Grundtext: „Jahwe“.

utriusque finibus, d. h. Abhandlung über den rechten Unterschied zwischen biblischer und dogmatischer Theologie und über die beiderseitige Respektierung der Grenze. Es wird also geflissentlich ein Unterschied zwischen geschichtlicher und dogmatischer Betrachtungsweise gemacht. **Diese Erkenntnis darf der Theologie nicht wieder verloren gehen,** mag sie zunächst auch in der oft rein profangeschichtlichen Art der alttestamentlichen Forscher auf böse Abwege geführt haben. Diese werden eben zu vermeiden sein; andererseits ist aber auf eine strikte Durchführung des Gablerschen Grundsatzes zu halten; denn die göttliche Offenbarung ist uns in heilsgeschichtlicher, d. h. aber eben in geschichtlicher Entwicklung gegeben.

Wir haben uns vor zwei Abwegen zu hüten, deren einer das heilsgeschichtliche, und deren anderer das heilsgeschichtliche Moment nicht oder nicht genügend berücksichtigt.

a) **Heils**geschichtliche Verkürzungen.

α) Theologischer Abweg. Unter den geschichtlichen Abwegen können wir einen theologischen und einen literarkritischen unterscheiden, wiewohl wir uns hüten müssen, den Zusammenhang zwischen beiden darüber zu vergessen. In Anlehnung an Vatke und durch den Einfluß Wellhausens war ein Bild von der Entwicklung der israelitischen Religion entstanden, das wenigstens in ihren Anfängen bis hin zum Prophetismus die göttliche Offenbarung mehr oder weniger ausschied, sie alsbald aber, nachdem die Stufe des ethischen Monotheismus in den Propheten und durch sie erreicht gewesen wäre, wieder auf die gesetzliche Stufe absinken ließ, den Prophetismus selbst aber auch in jeder Weise mißverstand. Der Gedankengang war folgender: Die vormosaische Stufe wäre wie jede andere ursprüngliche Religion gewesen, also Fetischismus, Totemismus, Animismus und Polydämonismus, d. h. Glaube an das Walten von Geistern und Dämonen. Moses Verdienst bestehe nun darin, daß die darauf sonst folgende Stufe des Polytheismus übersprungen wurde, und daß sofort ein Henotheismus entstand, der Gott und Volk eng und unlöslich zusammenband, aber Gottes Verhältnis zu Israel nicht über das des Kemosch zu Moab oder das des Milkom von Ammon hinausrückte. Rechtliche Bestimmungen habe Moses allerdings gegeben, aber Sittlichkeit mache noch nicht den

Charakter des mosaischen Gottesbegriffs aus.* Jahwe sei ein Kriegs- und Gewittergott gewesen, in seinem Zorn unberechenbar, freilich als Volksgott unlösbar mit seinem Volk verbunden. Amos habe den ungeheuerlichen Gedanken gefaßt und zuerst ausgesprochen, daß das Verhältnis Gottes von Israel sich lösen könne, müsse und werde, wenn und weil das Volk Gottes Willen nicht tue. Da nun Gott sich selbst aufgeben müsse, wenn er als Volksgott sich von seinem Volk lösen würde, so sei durch solche Erwägung der ethische Monotheismus entstanden. Das Sittliche werde jetzt das wesentliche Moment des Gottesbegriffs, über das es zum Bruch zwischen Jahwe und Israel komme. Aber daraus entstehe nun eben der Glaube: Jahwe ist der Gott der Welt und nicht mehr nur der Gott Israels.

Das aufgezeigte Schema ist nach allen Seiten hin verkehrt. In meiner „Entwicklung der alttestamentlichen Gottesidee in vorexilischer Zeit" (Bertelsmann 1903) lieferte ich den Beweis für die vorprophetische wie für die prophetische Zeit: Man mag die Quellen scheiden, mischen und datieren, wie man will: Was man als Spuren einer vorprophetischen Stufe glaubte aufweisen zu können, waren falsch gegebene Deutungen einzelner bestimmter Aussagen; ... sie reißen in Wirklichkeit mit dem Prophetismus meist auch gar nicht ab, sondern finden sich später ebenso, ja noch im Neuen Testament, es sei nur erinnert an den Begriff von Gottes Zorn! Umgekehrt ist der ethische Monotheismus wieder in allen Quellen von Anfang der israelitischen Religion an da, man scheide, mische und datiere die Quellen, wie man wolle! Also nicht einmal beim Geltenlassen der üblichen Quellen kommt man zum Ergebnis der Evolutionisten. — Die Propheten selbst erhalten ferner in diesem Aufriß eine Rolle zugeschrieben, die sie von sich aus ablehnen:

* Um den salto mortale zwischen Rechtlichkeit und Sittlichkeit, wie ihn die Kritik vornahm, zu vermeiden, vertrat Budde einst den Begriff der Wahlreligion, nach dem das Volk Israel am Sinai seinen Gottesglauben gewechselt und eben damit sittlich gehandelt hätte. Außer Beer hat von ev. deutschen Theologen wohl kaum jemand zugestimmt (sonst noch Goldberg). Warum Israel die Religion wechselte, bleibt undurchsichtig; der Wechsel selbst kann unmöglich als Keim der ethischen Religion gewertet werden, da ja die Religion, zu der der Wechsel stattgefunden hätte, nicht der ethische Monotheismus gewesen wäre (nach Budde). S. hierzu meine „Entwicklung der alttest. Gottesidee", S. 161 ff., und zwar um so mehr, als neuerdings Lindblom diese Auffassung erneuert hat.

Nirgends wollen sie Neuschöpfer eines ethischen monotheistischen Gottesglaubens sein, vielmehr geben sie sich durchweg als Reformatoren, die den ethischen Monotheismus nicht nur als selbstverständlich voraussetzen, sondern ohne ihn gar nicht verständlich sind, ja ihrerseits unsittlich handeln würden, sofern sie dem Volk Vorwürfe machten für etwas, worin das Volk ohne die mosaische Offenbarung im biblischen Sinne vollständig in seinem Recht wäre! Daß sie jetzt erst dem Volk den Untergang predigen, hängt damit zusammen, daß das Volk erst jetzt reif zum Gericht ist, hat also mit einer Fortentwicklung des Gottesbegriffs überhaupt nichts zu tun, ganz abgesehen davon, daß wir die Drohung bereits Lev. 26; Deut. 28; 30 haben. — Daß die Propheten nicht reine Vergeltungstheoretiker sind, wie die Evolutionisten wollten, beweist die Heilsweissagung; nach allen Gerichtswettern wird Gottes Sonne wieder leuchten, nicht weil es das Volk verdient hätte, sondern aus freier Gnade, nicht infolge der eigenen Anstrengung, sondern durch Kraft aus der Höhe! — Verkannt ist bei den Wellhausenianern, und in weitem Maße noch bis auf den heutigen Tag, daß auch dem Gesetz göttlicher Wille zugrunde liegt, und daß das Gesetz seine Aufgabe im Gesamthaushalt der Offenbarung auszurichten hat.

Inzwischen ist aber auch die Stimmung, die einst dem Wellhausenianismus so günstig war, nach drei Seiten hin umgeschlagen, auch wenn wir von dem schlichten Bibelglauben absehen, der in der Heidenwelt eine Abwärtsentwicklung einst höherer Gotteserkenntnis sieht. Es handelt sich einmal um die Erfahrungen der Missionare und die Anschauungen der Religionsphilosophie. In der Studienausgabe der Sammlung: „Die Nation vor Gott", 1934, schreibt Gerhard Gloege auf S. 488: „Dagegen ist die Frage des Urmonotheismus gerade heute ernsthafter Gesprächsgegenstand.* Bereits seit längerem gewann die Annahme der ‚Urheber' (Söderblom) oder ‚Hochgötter' der Primitiven an Boden. Neuerdings versucht Pater W. Schmidt in prähistorisch gut unterbauter Beweisführung die These zu erhärten, daß die Verehrung eines ‚höchsten Wesens' genuin primitiv sei** und

* Vgl. H. Frick, Über den Ursprung des Gottesglaubens und die Religion der Primitiven, in „Theol. Rundschau", 1929, H. ,4 S. 246 ff. und 1930, H. 2, S. 65 ff.

** Der Ursprung der Gottesidee I, 1926, II, 1929.

K. Th. Preuß nimmt an, daß die primitiven Riten ihre Autorität durch den Garanten einer Uranordnung erhalten, durch die sich der Mensch dem Zufall und der Willkür entnommen weiß.* Ob die Annahme eines (so ist zu lesen statt: „eine“) Urmonotheismus nun bejaht (van der Leeuw), kritisch abgewogen (Frick), abgelehnt (Ankermann, Pettazoni) oder die Fragestellung Monotheismus-Polytheismus für die Frühzeit als ‚modern‘ oder ‚hellenistisch‘ abgelehnt wird (Grönbech) — wir wissen heute jedenfalls, daß die Primitiven keine Sonderlinge oder großen Kinder sind und daß die alte animistische Theorie zur Erfassung ihrer Religiosität nicht mehr ausreicht.“**

Das zweite Moment, was dem Evolutionismus entgegenwirkte, waren die Erfahrungen des Weltkriegs, die allerdings alles andere eher begünstigten als den Fortschritts-Optimismus! — Endlich zeigten aber die Entdeckungen, daß der Wellhausenianismus eine unhaltbare Größe geworden war. Am besten kann man das immer wieder in Prof. D. Kittels Worte aus seinem 1921 auf dem ersten deutschen Orientalistentag in Leipzig gehaltenen Vortrag: „Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft“, kleiden (ZAW 1921, S. 84 ff.): Mit der Entdeckung der Amarnabriefe und den palästinensischen Ausgrabungen sank „das bisherige Altertum der mosaischen und unmittelbar vormosaischen Zeit in Palästina herab zu einem palästinischen Mittelalter, ja zu einer Spätzeit gegenüber den Anfängen und der Kulturhöhe des dritten und fast des ganzen zweiten Jahrtausends v. Chr. im Lande. Damit waren vollkommen neue Maßstäbe gegeben ... es fehlte dem Gebäude (nämlich Wellhausens usw.) das Fundament, und es fehlten den Baumeistern die Maßstäbe“ (S. 86 f.),*** und deshalb

* Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 1926.

** Leo Frobenius spricht in seiner „Kulturgeschichte Afrikas“, S. 63—70, von einer „metaphysischen Kurve“, die nach ihm erst zwar aufwärts, aber dann permanent abwärts geht. Hier ist also wenigstens der Traum eines ewigen Fortschritts, der allein einem konsequenten Evolutionismus entsprechen würde, ausgeträumt!

*** Vergeblich hat Walter Baumgartner in der „Theol. Rundschau“ 1930 in einem Artikel: „Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft“, S. 303 f., Wellhausen gegen Kittels Vorwurf dadurch in Schutz zu nehmen versucht, daß er betonte, das Fundament müsse für die Alttestamentler immer die Bibel bleiben. Diesen eigentlich selbstverständlichen Grundsatz hat die Forschung leider soundso oft nicht berücksichtigt, Wellhausen im vorliegenden Falle bestimmt nicht, so daß ihn Kittels Vorwurf voll trifft. Das ist

mußte nun eine wesentliche Korrektur erfolgen. Die Literarkritik „war veraltet, weil sie Israel als für sich stehende, isolierte Größe behandelte, was in den siebziger Jahren noch verständlich, in den achtziger und neunziger aber nicht mehr erlaubt war" (S. 88 f.). Ich kann zur Charakterisierung nur erneut auf das hinweisen, was ich in unserer „Einleitung in das Alte Testament" (bei Joh. Herrmann, Zwickau, 1934) auf S. 12 f. dazu schrieb:* Wellhausen hat sich also zunächst auf das Gründlichste geirrt, und das besonders Bemerkenswerte ist, daß die Wissenschaft Jahrzehnte brauchte, ehe sie diesen Irrtum begriff und eingestand, obwohl sie Jahrzehnte vorher von anderer Seite darauf hingewiesen war (vgl. Rupprecht, übrigens auch Winckler. — Wellhausen selbst und seine Nachtreter und -beter haben zugestandenermaßen von den Entdeckungen überhaupt so gut wie keine Notiz genommen). Das Unbegreifliche ist, daß Wellhausen trotz seines Generalirrtums noch immer seinen traurigen Ruhm nicht völlig eingebüßt hat,** das eigentlich Tragikomische liegt aber darin, daß Wellhausen in religionsgeschichtlicher Beziehung Israel gerade nicht isolieren wollte, sondern einen Strom der allgemeinen Entwicklung sich konstruiert hatte, und daß sich nunmehr das merkwürdige Bild ergibt, daß man Israel in ganz unmöglicher Weise von den Völkern der Umwelt isolieren müßte, wenn es sich so entwickelt hätte, wie es Wellhausen der Welt vorspiegelte und damit geradesoviel Erfolg hatte wie der einst in seiner Vaterstadt so berüchtigt gewordene Rattenfänger von Hameln!

Das Bedauerlichste aber war, daß jener ganzen künstlichen Konstruktion die Vorstellung einer mehr oder weniger natürlichen Entwicklung weithin zugrunde lag, die das Eingreifen Gottes vielfach fast ganz eliminierte und also den theologischen Belangen ihr Recht mindestens stark verkümmerte. Man pflegte deshalb auch lieber von „Religionsgeschichte" statt von „Biblischer Theologie" zu reden (Giesebrecht, Kayser-Marti, Löhr, Smend, Budde, Hölscher), wiewohl der

ja gerade das Eindrucksvolle an Kittels Kritik, daß sie Wellhausen auf seinem eigenen Boden schlägt!

* Zum ganzen Kittelschen Vortrag vgl. meine „Wächterrufe", die sich prinzipiell und programmatisch mit ihm auseinandersetzen.

** S. den näheren Nachweis, auch die Zurückweisung der sonstigen Rettungsversuche durch Baumgartner, in meiner Broschüre: „Schäden und Schuld der alttestamentlichen Wissenschaft", bei Johannes Herrmann, Zwickau (Sachsen).

Ausdruck „Biblische Theologie" sich auch fand (Stade, Kautzsch, auch Duhm) und dann freilich nur um so verwirrender wirken mußte. Man ermesse den Schaden, der angerichtet wurde, und der um so größer war, als die skizzierte Richtung die herrschende war.

Zur Verdeutlichung gebe ich noch aus Kappelers Buch ein paar Äußerungen von Franz Delitzsch an v. Orelli, S. 313: „Unsere jungen akademischen Theologen lassen sich mehr und mehr von der modernen Weltanschauung wiegen und wägen, und je mehr die Liebe zu dem Herrn und der Eifer um seine Ehre aus den Herzen schwindet, um so mehr nimmt die Sucht überhand, den erschienenen Christus nicht mehr im Alten Testament zu suchen, sondern wo ihn die Kirche bisher gefunden hat, hinauszuinterpretieren." S. 323: „Ich bitte, ja beschwöre Sie: raffen Sie sich aus aller Zersplitterung zusammen und helfen Sie mit, die wirkliche Wissenschaft zu bauen. Ich sage die wirkliche, d. h. die christozentrische; denn der Geist, welchen Kuenen gegenwärtig repräsentiert, ist nicht der Geist der Pfingsten, sondern der Geist, welcher das Wunder und auch die Auferstehung Christi und also Christentum und Kirche verneint." S. 331: „Die Theologie der Gegenwart geht mit dem Darwinismus, welcher die Negation des Supranaturalen ist, und auch die besten sind von diesem Naturalismus angesteckt, dessen Konsequenz ... die Leugnung des Auferstehungswunders ist."

In eine biblische Theologie kann auch *unmöglich* hineingenommen werden, was *illegitim* ist, sondern selbstverständlich nur, was von Gott geoffenbart ist (z. B. gegen Stade. Aber außer etwa Ed. König haben sich schließlich fast alle dieses Fehlers mehr oder weniger schuldig gemacht). Auch alle spätere Verknöcherung, wie sie im nachkanonischen Judentum vorliegt, hat nichts in einer alttestamentlichen Theologie zu suchen, ebensowenig die apokryphe, apokalyptische und pseudepigraphische Literatur; die neutestamentliche Offenbarung knüpft vielmehr bewußt an das Alte Testament an. Aber auch in dieser Beziehung hat man sozusagen jedes richtige Gefühl für das theologisch Schickliche verloren.

Nur als eine Folge der ganzen Richtung ist es anzusehen, wenn man in der Theologie sich bemüht, statt von einer „Einleitung" in das Verständnis der einzelnen Bücher und in das Ganze des alttestamentlichen Kanons von einer „*Literaturgeschichte*" zu

reden. Was für den Glauben bei einem solchen Unterfangen herauskommt oder übrigbleibt, das zeigt in erschreckend deutlichem Ausmaße der letzte derartige Versuch von Hempel: „Althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben“, und dieses trotz des guten Willens (bei allerdings schwächlicher Ausführung), wider den Stachel zu löcken. Das führt zum folgenden.

β) Der literarkritische Abweg. Es ist ganz klar, daß das Bild von der geschichtlichen Darstellung der biblischen Theologie anders werden muß, wenn man den Pentateuch (und die Geschichtsbücher) in Quellen auflöst, und da wieder anders, je nachdem, wieweit man die Zerfaserung treibt; dasselbe gilt von der prophetischen Literatur, ob man diese Bücher einheitlich ansieht, oder Jes. 40 ff. bzw. 56 ff., Sach. 9—11 bzw. 12—14 abtrennt, ob man bei diesen Scheidungen sich begnügt oder weiter teilt, ob man Hes. für sich bestehen läßt oder ihn zertrennt, ob man die kleinen Propheten in Stücke zerschlägt oder sie als fein konstruierte Gebilde erkennt, wie man über Alter und Echtheit der Psalmen, der Sprüche, des Predigers, der Chronik, Daniels usw. denkt! Konnte man doch schon den Jahwisten bis in 5, den Elohisten bis in 3, den Priesterkodex bis in 6, das Heiligkeitsgesetz Lev. 17—26 bis in 12 verschiedene Fäden aufdrosseln, Micha bis auf ein Viertel, Jeremia bis auf ein Fünftel, Hesekiel und Habakuk bis auf ein Siebentel, Hosea bis auf ein Vierzehntel verkürzen. Auch bei konservativen Kritikern bleibt bei dem 1. Teil Jesajas, d. h. 1—39, da man ihm 40—66 sowieso abspricht, nur etwa zwei Drittel als echt übrig! — Derselbe Franz Delitzsch, der warnen konnte, für Gott parteiisch zu sein, schreibt am 9. Januar 1877 an v. Orelli, ihn zu seiner messianischen Weissagung anfeuernd: „Es ist Zeit, für den Gott der Offenbarung zu handeln, denn sie haben seine Thora zerrissen“ (Kappeler, S. 323).

Es kommt mir hier darauf an, durch ein paar Stichproben den Eindruck hervorzurufen, wie abhängig eine biblische Theologie von Fragen der Einleitung ist bzw. sein kann und sein muß!

In meiner Schrift: „Schäden und Schuld der alttestamentlichen Wissenschaft“ und in einer Artikelreihe „Zur theologischen Besinnung“, von der bisher Nr. I—VIII erschienen sind, habe ich durch Tatsachen erhärtet, wie von eigentlichen Ergebnissen überhaupt nicht die Rede sein kann, sondern wie der Zustand, daß jeder wider den

andern steht und jeder zugleich gegen alle, der deutlichste Beweis dafür ist, daß die literarkritische Methode, die mit dem Namen Wellhausens verknüpft ist, eben durch ihre auseinandergehenden Resultate sich als irrig erwiesen hat. Es ist auch wirklich verständlich, daß die junge Generation dieser Art keinerlei Interesse mehr entgegenbringen kann. Soweit nun in der heutigen Zeit das Mißtrauen gegen das Alte Testament schon an sich stark ist, findet es in dem beklagenswerten Zustand der alttestamentlichen Wissenschaft einen erwünschten Entschuldigungsgrund für die eigene Ablehnung, wodurch sich freilich indirekt eine nicht unerhebliche Vergrößerung des Schuldkontos der Kritik ergibt! (s. u. unter VII). Andere, die sich nach einer tieferen Behandlung des Alten Testaments sehnen, schlagen andere Auswege ein. Der häufigste, hauptsächlich in der Praxis begangene, aber hin und wieder auch in der Theorie betretene, ist der, daß man sagt, die kritische Behandlung möge wohl in der Wissenschaft sonst nötig sein, aber habe in der Praxis oder in der biblischen Theologie nichts zu suchen. Aber operiert man dann nicht mit dem Gedanken einer doppelten Wahrheit? Entweder hat die Kritik recht, dann darf man sie einfach nicht ignorieren; dann ist auch immer die Gefahr da, daß, wer bis dahin Gottes Wort schlicht hinnahm, wie es sich gibt, in seinem Glauben erschüttert wird, sobald er von den Anschauungen der Kritik und ihren Begründungen hört. Man gleicht dem Vogel Strauß, der seinen Kopf in den Sand stecken soll und sich dadurch gesichert glaubt (ganz gleichgültig, ob diese Annahme naturwissenschaftlich den Tatsachen entspricht oder nicht). Ähnlich sind die mir vorliegenden Broschüren von Heidenreich „mit neuen Augen gesehen" und von Hellbardt „Abrahams Lüge" gehalten, wohl auch Arbeiten von Bonhöffer und Hellbardt, die ich aber noch nicht einsehen konnte. Vielleicht gehört auch Breit* in

* Eben bei der Korrektur erhalte ich das Buch. Erfreulich ist, daß Breit das Deuteronomium als zentral theologische Schrift erkennt (S. 33), nicht zu billigen seine Ansetzung des Deuteronomiums im 7. Jahrh., wenn auch das Sprechen Jahwes zu den Menschen als das Übergeordnete angesehen wird. S. noch u. unter dem „Deuteronomium". — Eine hocherfreuliche Erscheinung ist das mir eben im Manuskript zugehende, demnächst im Umbruch-Verlag in Wuppertal-Barmen erscheinende Werk von Erich Sauer: „Das Morgenrot der Welterlösung, ein Gang durch die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte", weil es sich ganz fest auf die neutestamentliche Einstellung zum Alten Testament begibt, und weil es wie wir (s. u. unter b) geschichtlich und nicht systematisch vorgeht. Der eben erschienene 2. Band ist überschrieben: „Der Triumph des Gekreuzigten, ein

seiner biblisch-theologischen Behandlung des Deuteronomiums hierher (Kaiser-Verlag nach einer Besprechung in der „Kirche im Angriff"). — Eine andere Methode, sich mit der Kritik abzufinden, ohne sie zu fürchten und ohne als unwissenschaftlich gebrandmarkt dazustehen, besteht darin, daß man von vornherein versichert, wie man die kritische Anschauung anerkenne und anerkennen müsse, aber dann sich doch in den Reichtum der Schrift versenkt und aus ihm viel Hohes und Tiefes zu schöpfen weiß. Ich denke an Arbeiten, denen ich inhaltlich weithin zustimme, und deren Verbreitung ich herzlich wünsche, weil sie wieder einen Begriff davon geben, was eigentlich im Alten Testament an Schätzen steckt. Dazu gehört Rich. Kraemers „Biblische Urgeschichte" bei Koezle 1931 und W. Vischers „Christuszeugnis des Alten Testaments".* Allerdings benutzen alle beide die wissenschaftlichen Voraussetzungen kaum, so daß man sich fragt: wenn das und nicht mehr bei der ganzen mühsamen und zeitraubenden Wissenschaft herauskommt, lohnt dann wirklich der ganze Aufwand an Zeit und Kraft während des theologischen Studiums? Aber der andere Einwand ist viel ernster: Voraussetzungen und Folgerungen stehen in einem unausgeglichenen und unausgleichbaren Spannungsverhältnis zueinander: Mit der Anerkennung der kritischen Resultate verträgt sich eine solche Behandlung einfach nicht. Man kann hier nur zu einem Entweder-Oder kommen. Entweder hat die Kritik recht, dann ist die Kraemer-Vischersche Art der theologischen Betrachtung unmöglich; oder diese besteht zu Recht, so muß man sich von der Kritik entschieden lossagen, und sollte vor ihr keinerlei unverdiente Verbeugung machen. So schreibt W. Lauterbach im „Ev. Deutschland" 1937, Nr. 4, mit Beziehung auf Vischer doch mit einem gewissen Recht: „Aber der kirchliche Gebrauch, das rechte Verständnis, muß wissenschaftlich

---

Gang durch die neutestamentliche Offenbarungsgeschichte." Die Bücher werden nachdrücklichst empfohlen! Bei Sauer vergißt man völlig, daß es eine Kritik mit ihren unheilvollen Wirkungen je gegeben hat. Seine Schüler müssen in einer Stunde mehr haben, als ein Student in vielen Stunden in einem literarkritischen Kolleg. Oder noch deutlicher ausgedrückt: Oft reicht ein ganzes Leben nicht aus, die auf der Universität geschlagenen Wunden wieder ausheilen und vernarben zu lassen. Gerade deshalb mußte aber auch unsere Arbeit getan werden. Nach einer Überschwemmung muß der Acker erst wieder hergerichtet sein!

* Chr. Kaiser-Verlag 1935, I. Band: „Das Gesetz." Vgl. meinen Artikel in „Gesetz und Zeugnis": „Ein Wendepunkt in der alttestamentlichen Wissenschaft", 1935, S. 171 ff. und 1936.

vorbereitet, unterbaut und stets aufs neue überprüft werden." Beachtenswert ist auch, was Pastor v. Bodelschwingh, ein Neffe des Anstaltsleiters, bei seinem Abschied vom Kandidaten-Konvikt in Bethel, dem er seit 1932 vorgestanden hatte, in einem Rundbrief an die früheren Kandidaten des Konvikts vom 22. November 1936 schrieb, ich vermute infolge von Einflüssen von Vischer, die in Bethel nachgewirkt haben mögen, obwohl sie Vischer schwerlich selbst beabsichtigt hat: „Eine Not erfuhr ich als besonders brennend: Den Zwiespalt zwischen der Theologie als Wissenschaft und dem persönlichen Zeugnis von Christus in der praktischen Verkündigung. Dieser alte Riß in jeder jungen Pfarrergeneration stellt sich ja immer anders dar. Bei uns war es jetzt eigentlich nicht die in früheren Zeiten bestehende Frage: Wie komme ich von meiner festgerundeten Wissenschaft zur praktisch verständlichen Predigt? sondern umgekehrt: Wie wird mein Predigen fortdauernd genährt mit theologisch sauber geschöpftem Wasser aus der Schrift? Die junge Theologie, unser Stehen in der Bekenntniskirche, gibt uns für unser Predigen eine gewisse Grundrichtung an. Wer sich an sie hält, dem kann's nicht fehlen. Er ist des Beifalls aller ‚richtig Stehenden' gewiß. Es ist klar bei einer solchen inneren Haltung: Hier steht unsere Front des so tapferen Bekennens bald, von der lebendigen Heeresmacht abgerissen, in der Luft!"

Noch viel stärkere Einschränkungen sind zu machen gegenüber Versuchen, denen man gern zugestehen kann, daß auch sie sich um ein vertieftes Verständnis bemühen, besonders wenn man den vorher herrschenden trostlosen Zustand ins Auge faßt. Aber weil man dabei die kritischen Voraussetzungen wirklich teilt und das auch mehr oder weniger deutlich zu erkennen gibt, wenn man sie auch zurücktreten läßt, so entsteht wenigstens für den Kenner der Eindruck: Hier geht man auf einem Seil, das über einen Abgrund gespannt ist; der Laie wird bestimmt nicht hinüberkommen, sondern abstürzen, sobald er den wahren Sachverhalt merkt. Mag man sich immerhin über die Versuche insofern freuen, als sie ein Anzeichen dafür sind, daß die jahrzehntelang übliche Betrachtungsweise nicht mehr befriedigt. Solche Werke sind: Eichrodts „Theologie des Alten Testaments".*

* Bei Hinrichs, 1933, I. Teil: Gott und Volk. Hier wird der Bundesbegriff in den Mittelpunkt gestellt. Der II. 1935 erschienene Teil steht unter dem Thema: Gott und Welt. Der III. Teil soll behandeln: Gott und Mensch.

Andere stellen den Frömmigkeitsbegriff in den Mittelpunkt. So Baumgärtels Schrift: „Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit“ (Bahn 1932); er sucht nachzuweisen, wie bestimmte Bindungen (das Diesseitige, das Kultisch-Völkische, der Gottesreich-Gedanke) das Noch-nicht des Alten Testaments erkennen lassen und doch schon in Spannung etwas Neues vorbereiten. Weiter gehört hierhin Hempels: „Gott und Mensch im Alten Testament, Studien zur Geschichte der Frömmigkeit“ (Kohlhammer 1926; diese Ausgabe liegt mir vor; 2. A. 1936). Hier tauchen Kategorien des Abstands- und Verbundenheitsgefühls für das Volk und den einzelnen auf. Aus dem beschränkteren Gebiet der Propheten könnte man auf zwei bereits 1923 erschienene und miteinander vergleichbare Arbeiten: Hänel „das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten“ (Kohlhammer) und Hertzberg „Prophet und Gott“ (Bertelsmann) hinweisen. Beide stellen sich als Aufgabe die prophetischen Aussagen über den Gegenstand, sind aber sehr zurückhaltend gegenüber den Fragen nach dem objektiven Wert solcher Aussagen und nach der Wahrheit, die ihnen zukommen, vgl. meine „Rückbeziehungen des 5. Buches Mosis auf die 4 ersten Bücher“, S. 6.

Eine auch wissenschaftlich wirklich befriedigende Theologie des Alten Testaments kann man nur schreiben, wenn man Wert und Wahrheit der biblischen Aussagen in jeder Weise rückhaltlos anerkennt, und wenn man dazu in mühsamer Vorarbeit das Material, dem jenes letztlich auf der Stellung Jesu beruhende und durch Verbindung mit ihm in Erfahrung gewonnene Urteil entnommen ist, negativ und positiv gegen wissenschaftliche Einwände sichergestellt hat. Wir haben in unserer „Einleitung in das Alte Testament“ und in andern Untersuchungen jene unbedingt notwendige Vorarbeit nach beiden Seiten hin vorläufig geleistet, d. h. die Gründe der Kritik für ihre Anschauung als irrig und in sich unmöglich erwiesen und die Ansprüche der Bibel hinsichtlich der Selbstaussagen über ihre Entstehung als zu Recht bestehend, soweit solches uns zur Zeit wissenschaftlich möglich war. Da und solange unsere Aufstellungen nach beiden Seiten hin nicht mit Gründen widerlegt sind, haben wir den Baugrund für unser Vorhaben als einstweilen von Schutt gesäubert und für den Aufbau vorbereitet anzusehen. Wir dürfen ihn errichten,

nun nicht mehr beirrt oder gestört durch fortwährende Rücksichtnahme auf eine in allen ihren Teilen als falsch erwiesene kritische Anschauung. Wir haben festen Grund unter die Füße bekommen, auch rein wissenschaftlich angesehen, und unterscheiden uns dadurch von allen angedeuteten anderweitigen Versuchen, die in neuerer Zeit etwa in dieselbe Richtung weisen. Über E. Hirsch, dem Stapel warm beistimmt, s. den Schlußteil (VII).

b) Heilsgeschichtliche Verkürzungen.

Das ist nun die zweite große Front, der wir zu begegnen haben; denn der Gablersche Gesichtspunkt hat zwar zunächst zu mehreren skizzierten Abwegen geführt, ist aber nach seiner berechtigten Seite da nicht zu seinem vollen Recht gekommen, wo man das theologische Moment zwar voll würdigen wollte, aber den geschichtlichen Faktor übersah. Da das gerade in solchen Kreisen geschehen ist, in denen man das Moment der Offenbarung gelten läßt, so liegt in unserm Buch etwas Neues, was früheren Versuchen zur Ergänzung zu dienen hat. So schrieb Beck „die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden“ 1841. Da wird geteilt: I. Die göttliche Weltschöpfung mit ihrer Weltordnung. II. Der ungöttliche Weltabfall mit der göttlichen Gesetzgebung und die Entwicklungsprobe. III. Die göttliche Weltversöhnung mit ihrer göttlichen Gnadenordnung. Das ist offenbar eine dogmatische Einteilung. — Ebenso gibt v. Orelli in seinem Tagebuch (Kappeler, S. 350 f.) einen Überblick über seine Vorlesung über alttestamentliche Theologie 1881: I. Die Lehre von Gott; II. Gottes Reich auf Erden. Das ist wieder systematisch! Auch die unter a β genannten Versuche Eichrodts, Baumgärtels und Hempels gehören hierher. — Oder man verfährt nur teils historisch, teils aber systematisch: So gibt Hermann Schultz (Göttingen 1889) in einem I. Hauptteil: Die Entwicklung der Religion und Sitte Israels bis zur Aufrichtung des Hasmonäerstaats — das ist historisch — und in einem II. Hauptteil: Das Heilsbewußtsein Israels (Der Bund) und seine religiöse Weltanschauung als Ergebnis der Religionsgeschichte des Volkes (a: Gott und Welt, b: Mensch und Sünde, c: Die Hoffnung Israels); das ist systematisch. — Sellin veröffentlicht einen I. Band (Quelle & Meyer 1933): „Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte“; der ist historisch, und einen II. Band: „Theologie des Alten Testaments“ (1933), der

ist systematisch (Lehre von Gott und Welt, Mensch und Sünde, Gericht und Heil). In solcher Teilung war schon König vorangegangen: 1912, 1915, 1924 erschienen Auflagen seiner „Geschichte der alttestamentlichen Religion", 1921 und 1923 aber von seiner „Theologie des Alten Testaments". Aber auch in dieser letzteren gibt er zwar noch wieder im 3. Kapitel des I. Hauptteils (1. Kap. Sonderstellung, 2. Kap. Herkunft, 3. Kap. Hauptstadien im Gesamtleben der legitimen Religion Israels) einen historischen Überblick, während der II. Hauptteil rein dogmatische Gesichtspunkte aufstellt (1. Kap. Theologie im engeren Sinne, 2. Kap. Verhältnis der Welt und des ursprünglichen Menschen zu Gott, 3. Kap. Die Sünde als Fremdkörper im Weltgeschichtsplan, 4. Kap. Die Wege zur Zurückführung der verirrten Menschheit). Ich besinne mich, daß Kautzsch im Unterschied von seiner später veröffentlichten biblischen Theologie des Alten Testament im Kolleg 1893/94 zuerst einen kurzen einleitenden geschichtlichen Teil gab, um daran im viel längeren eigentlichen Hauptteil eine rein systematische Zusammenstellung anzuschließen (1.: Theologie im engeren Sinne, 2.: Anthropologie, 3.: Theokratie). — Öhler versuchte eine geschichtliche Einteilung, indem er Mosaismus, Prophetien und alttestamentliche Weisheit aufeinanderfolgen ließ. Doch sind die drei Teile als Hauptteile einer geschichtlichen Aufeinanderfolge unbrauchbar. Der 2. und 3. Teil sind koordiniert und stehen als geschichtlich folgend dem 1. gegenüber.

Den Versuch einer geschichtlichen Aufeinanderfolge gibt v. Hofmann in seinem Werk „Weissagung und Erfüllung", indem er in der alttestamentlichen Weissagung folgende Rubriken behandelt: Mann und Weib, des Weibes Same, der Gerechte, Abrahams Same, der Erlöser, der Gesetzgeber, der Priester, der König (David und Salomo, der andere David), der Prophet, der Weltherrscher, der Wiederbringer, das Kommen Jehovas! Doch zeigt sich in der Einzelausführung viel Anfechtbares und den Wortlaut der Schrift Vergewaltigendes und im Gesamtaufriß viel Unbefriedigendes und Willkürliches. Viel mehr als diese von v. Hofmann gegebene Darlegung bedeutet seine grundsätzliche Einstellung. Er charakterisiert sie so (nach v. Orelli bei Kappeler, S. 71): „Es ist besonders die wunderbare Einheit von Geschichte und Lehre, die mir immer klarer wird", vgl. auch v. Orellis Formulierung auf S. 69: „Seine

innerste Überzeugung war es, daß die Geschichte des göttlichen Heils und die Geschichte des Wortes Gottes in einem großartigen, innerlich übereinstimmenden Zusammenhang stehen." Gerade dieser Auffassung v. Hofmanns stimmen wir ganz zu, während er als Exeget in seiner Willkür gegen Hengstenbergs Meisterschaft weit zurücktritt.

Wir wollen unsere Biblische Theologie Alten Testaments in heilsgeschichtlicher Entwicklung geben und nicht etwa „Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage" (Sellin), geschweige denn mit bloßer geschichtlicher Grundlegung. Nicht weil Gabler den Unterschied zwischen historischer und dogmatischer Theologie klargelegt und die Unterscheidung gefordert hat, fassen wir unsere Aufgabe so, sondern weil die ganze Heilsökonomie sich wirklich geschichtlich vollzogen hat. Geschichte und Theologie durchdringen sich in jedem Augenblick und vollkommen. Durch diese Auffassung erhält unser Buch zum zweiten Male (s. o. S. 16 f.) sein bestimmtes Gepräge, das es von allen andern bisherigen Versuchen unterscheidet.

Anhangsweise sei auf ein paar Vorläufer unsers Wegs, wenigstens für Teilstrecken, hingewiesen. Einmal gibt Sellin im I. Teil seiner „Alttestamentlichen Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage" im III. Kapitel bei der Behandlung der prophetischen Reaktion das, was einzelne Propheten der (syrischen), assyrischen, babylonischen, persischen Periode in religiöser Beziehung zu sagen haben. Hier kommt das geschichtliche Moment und ebenso, was die einzelnen biblischen Bücher uns biblisch-theologisch bedeuten, wenigstens stückweise zu seinem Recht. In der „Theologischen Rundschau" 1932 hat sodann L. Köhler zu Cramers Werk über „Amos, Versuch einer theologischen Interpretation" in einem Artikel „Amos-Forschungen von 1917—1932" erst eine ziemlich scharfe Kritik geschrieben, dann aber auf S. 213 hinzugefügt: „Wenn man alle Fehler, die der Cramerschen Studie anhaften, erst einmal erkannt hat, dann muß man laut anerkennen, und ich tue es hiermit, daß er in diesem Punkte uns etwas sehr Wichtiges und Nötiges zu sagen hat. Man arbeite die ‚Theologie' des Amos, des Hosea, des Jesaja usw. heraus. Dann wird offensichtlich, daß hier in verschiedenen Worten nicht nur, sondern auch in verschiedener Deutlichkeit und Folgerichtigkeit ein und dieselbe Botschaft vorliegt, die oder vielmehr

von der den einzelnen zu sagen in sehr verschiedenen Tönen und in sehr verschiedener Weise gegeben war. Ich denke mir in Zukunft jeden Kommentar mit einem letzten Teile ausgerüstet, in dem diese Theologie dargelegt wird. Aus ihrer Zusammenfassung wird sich dann, ohne daß das einzelne verwischt und zugleich, ohne daß das Einheitliche verkürzt wird, die Theologie des Alten Testaments ergeben."* Hier ist unser Ziel ungefähr angegeben; nur daß wir jetzt natürlich nicht Kommentare schreiben können, und daß wir bei jedem Kommentar betonen würden, daß er von vorn bis hinten in keinem Worte die theologische Betrachtung außer Acht lassen dürfte und diese also nicht nur am Schlusse hervorzutreten hätte. — Die heilsgeschichtliche Betrachtung ist endlich in rechter Weise betont im Gegensatz zu dem Evolutionismus in einem Artikel des „Deutschen Pfarrerblattes" 1935, Nr. 49: „Altes und Neues Testament als Problem der Adventspredigt", unterzeichnet mit „v.—n."

4. Abschließende Vorbemerkungen.

a) Vorläufiger Überblick.

Unter unsern Voraussetzungen, nach denen der Pentateuch mosaisch ist, die Urgeschichte (Gen. 1—11) und die Patriarchenerzählungen (Gen. 12—50) wirkliche vormosaische Heilsgeschichte enthalten, von Moses in seinem Werk verarbeitet, ergibt sich ziemlich wie von selbst die Unterscheidung folgender Abschnitte:

I. Der Zustand der Menschheit in Gen. 1 f. vor dem Fall.

II. Der Sündenfall und die erste Entwicklung der Menschheit, Gen. 2, 4 bis 4, 26.

III. Der Zustand der sinkenden Menschheit von Gen. 5—11 (durch 5, 1 ff. im Vergleich zu Kap. 1 als tiefer Einschnitt markiert).

IV. Der Neuanfang Gottes mit einem Mann, Abraham, und seiner Familie in Abzweckung auf die gesamte Menschheit, Gen. 12—50.

V. Die Ausführung aus Ägypten, der Bund mit dem Volk Israel am Sinai und die Wanderung bis zum Jordan unter Moses in Exodus-Deuteronomium (Ex.-Num. von Lic. Hans Möller).

* Köhlers eigene „Theologie des Alten Testaments" entspricht nach den Rezensionen leider diesen Richtlinien nicht, sondern fährt in alten systematisch gebauten Gleisen einher und teilt den Stoff in die Lehre von Gott, vom Menschen und vom göttlichen Heilsschaffen, also ähnlich wie Kautzsch einst im Kolleg, s. o.

VI. Von da ab verbreitert sich die weitere Entwicklung und läuft in verschiedenen Strömen nebeneinander her, die zeitlich alle nachmosaisch sind, aber von der vorangehenden Entwicklung leben und am besten auf Grund der biblischen Trennung in Bücher geschieden werden, so daß also zuerst (A) die prophetische Linie, sodann (B) die Linie der Kethubhim d. h. aller nicht als prophetisch bezeichneten übrigen Bücher zu verfolgen ist.

Bei den Propheten (=A) sind zu unterscheiden: (1.) die vorderen (Josua, Richter, Samuelis und Könige) und (2.) die hinteren Propheten, d. h. die prophetische Geschichtsschreibung (1.) und die Schriftpropheten (2.), nämlich Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi. Über die weitere Zusammenfassung s. dort.

Bei den Kethubhim (=B) werden zu kennzeichnen sein:

1.) die poetisch-lyrische Gruppe, nämlich Psalmen (Lic. Hans M.), Hoheslied, Klagelieder,
2.) die poetisch-didaktische Gruppe, nämlich Sprüche — ferner Prediger und Hiob (die letzten beiden von Lic. Hans M.),
3.) das prosaische privat-prophetische Buch Daniel,
4.) die historische Gruppe, nämlich das Buch Ruth, das Buch Esther (Lic. Hans M.), Chronik, Esra, Nehemia.

Daran schließt sich an Stelle der ursprünglich in Aussicht genommenen Abschnitte (das Alte Testament in neutestamentlicher Erfüllung und das Alte Testament in neutestamentlicher Erwartung): ein kurzer Schlußabschnitt (VII), der seinen Standort im Neuen Testament nimmt und sich gegen verschiedene Fronten, so namentlich gegen E. Hirsch, abgrenzt.

b) Notwendige Beschränkung (s. schon S. 3).

Der kurze Abriß zeigt, daß wir uns aufs äußerste beschränken müssen. Natürlich gilt das außer von den eben angedeuteten Schlußpartien besonders noch von Nr. VI, d. h. bei der weiteren alttestamentlichen Entwicklung nach Moses, mit dem nach unserer Auffassung, die mit der biblischen durchaus übereinstimmt, außer der Weiterbildung in der messianischen Erwartung durch die Propheten alles Wesentliche der alttestamentlichen Offen-

barung bereits gegeben ist. Entsprechend schreibt **Luther*** an Georg von Polenz: Moses fons et pater est omnium prophetarum et librorum sacrorum, d. h. Moses ist Quell und Vater aller Propheten und der sonstigen heiligen Bücher (nach Th. Harnacks Werk „Luthers Theologie“ 1927, I, S. 452 Anm.). Zu Ps. 90 äußerte er sich (Walch V 1081 von 1534 nach Rohnert: „Die Inspiration der Heiligen Schrift und ihre Bestreiter“, S. 154): „Weil Moses der Brunnen ist, daraus alle heiligen Propheten und Apostel **die göttliche Weisheit und Kraft des Heils, wie man selig werde**, durch Einsprechung des Heiligen Geistes geschöpft haben, so können wir unsere Arbeit nicht besser noch rechter anlegen, denn daß wir die Schüler und Zuhörer **zu demselbigen Brunnen führen** und nach unserm Vermögen, als viel uns Gott verliehen hat, den Ursprung und Samen göttlicher Weisheit anzeigen, welchen der heilige Geist durch Moses dermaßen ausgestreuet und gesäet hat, daß keine Vernunft noch Kraft menschlichen Verstandes, außer des heiligen Geistes Beistand, solches erkennen noch verstehen mag.“ Vgl. ferner Zimmermann („Geist aus Luthers Schriften“, 4 Bände), I, S. 298 (Walch XIV, S. 170) zu Deut. 32, 2—24: „Denn gleichwie aller griechischen Poeten Kunst aus Homero, als aus einem Brunnen, also auch aus ihm sind geflossen aller Propheten Bücher, ja auch das ganze Neue Testament.“ **Theodoret**: „De Graec. affect. cur.“, app. t. IV p. 742 Hal., schrieb (nach dem Motto zu Hengstenbergs: Authentie des Pentateuch): „Zu Moses, dem Ozean der

* Um das Gesagte noch zu unterstreichen, verweise ich auf Luthers Schrift „Von Menschenlehre zu meiden“, 1522 (gegen die Bilderstürmer), W. A. X, 2, S. 72 ff.: „Das menschen Leren tzu meyden sind. Grund auß der schrifft. Der erst: Moses Deuteronomio, das ist ym funfften buch am vierden Capitel spricht: ‚Ihr sollt nichts tzu thun tzu dem wortt, das ich euch sage, und auch nichts davon thun.‘ Wirt aber yemand sagen, das Mose rede von seynem wort allein, denn uber Moses bucher sind auch vil Propheten bücher und das gantz new testament dazu than. Antwort: Eß ist aber nichts newes datzu than, ßondern eben dasselb, das yn Moses büchern steht, das steht yn den andern. Denn die andern bücher thun nichts mehr denn tzeygen die exempel, wye Moses wort gehalten odder nicht gehalten sey, Und wirtt woll mit anderley worten und geschichten beschriben. Eß ist aber alles die selbige eynige lere und meynung. Und hie ist zu trotzen wider sie, das sie yn allen büchern außer Moses bücher eyn wortt tzeygen, das nicht tzuvor yn Moses buch erfunden ward. Denn das ist ungetzweyfflet, das die gantze schrifft auff Christum allein ist gericht. Nuh spricht Christus Joan. 5: Moses hat von mir geschriben, darumb ist's alles yn Moses büchern als ym hewbt bryve, was yn andern büchern ist“ (S. 73, Z. 1—18). Wo ü gesetzt ist, steht im Druck u mit kleinem überschriebenen e.

Theologie, gehen wir über, aus dem, um es poetisch auszudrücken, alle Ströme und jedes Meer kommen."*

Die Grundstelle zu all diesen Aussagen und Vorstellungen ist aber Jes. Sirach 24, 32—39: „Dies alles ist eben das Buch des Bundes, mit dem höchsten Gott gemacht, nämlich das Gesetz, welches Mose dem Hause Jakob zum Schatz befohlen hat, daraus die Weisheit geflossen ist wie das Wasser Pison, wenn es groß ist, und wie das Wasser Tigris, wenn es übergeht im Lenze, daraus der Verstand geflossen ist wie der Euphrat, wenn er groß ist, und wie der Jordan in der Ernte. Aus demselben ist hervorgebrochen die Zucht wie das Licht und wie das Wasser des Nils im Herbst. Er ist nie gewesen, der es ausgelernt hätte, und wird nimmermehr werden, der es ausgründen könnte. Denn sein Sinn ist reicher als das Meer, und sein Wort tiefer als der Abgrund." Die Propheten waren ja eben nicht Neuschöpfer des ethischen Monotheismus, sondern nur Reformatoren und wollten nie etwas anderes in dieser Beziehung sein. Die Kethubhim sind vielfach Echo auf die vorangegangene Offenbarung, während die Propheten sie besonders in der messianischen Erwartung auch selbst weiterführen. Also in der Zeit nach Moses, wo sich der Strom verbreitert, werden wir nur andeuten können und uns auf die Hervorhebung von Grundlinien beschränken müssen, dürfen es aber auch, wenn im Anfang die Stromrichtung angemessen herausgearbeitet ist.**

c) Göttliche Offenbarung.

Sodann machen wir noch ausdrücklich darauf aufmerksam, daß die Bibel, wenn sie von Gott im engeren oder weiteren Sinn spricht, nie beweist, sondern einfach aussagt und sich mit dieser Aussage an den Menschen wendet, an einzelne oder an eine Mehrheit. Gott redet, wir haben zu hören und zu gehorchen im Glauben (im Sinne von 1. Sam. 3, 10). Das allein entspricht dem Charakter der Offenbarung, stellt den Abstand dar und warnt vor seiner Nichtachtung. Ob und wie weit wir zu Gott dürfen, hängt

* *Πρὸς Μωϋσέα τὸν τῆς θεολογίας ὠκεανὸν μεταβαινομεν, ἐξ οὗπερ, ποιητικῶς εἰπεῖν, πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλαττα.*

** Auch Stade verwahrte sich mit Recht dagegen, in seiner biblischen Theologie etwa eine Terminologie der wichtigsten religiösen Begriffe und ihre geschichtliche Entwicklung geben zu sollen, sondern stellt das als Aufgabe einer besonderen Monographie hin.

nicht von uns ab, sondern von ihm. Gott sei Dank, daß sein Wille zugleich heilig, gnädig und gut ist, und daß er will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen; freilich ist es auch schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (1. Tim. 2, 4 und Hebr. 10, 31). Da es sich in den beiden ersten Teilen des Alten Testaments, in der Thora des mosaischen Gesetzes und in den Propheten, der Hauptsache nach um die Offenbarung dieses Willens, in den Kethubhim vielfach um das Echo auf sie handelt, wenn auch reinliche Scheidung hier natürlich nicht möglich ist, so möchte ich vorschlagen, sich Gesetz und Propheten unter dem Gesichtspunkt der 1.—3. Bitte des Vaterunsers vorzustellen, wobei der universalistische Charakter des Reiches Gottes (2. Bitte) besonders in der Urgeschichte Gen. 1—11 und in der Verheißung der Propheten zur Geltung kommt, vieles in den Kethubhim unter dem Gesichtspunkt der 4.—7. Bitte!

d) Sonstiges.

α) Abkürzungen. aa) Biblische Bücher und Quellen der Kritik:

Genesis (= Gen.) = 1. Buch Moses;
Exodus (= Ex.) = 2. Buch Moses;
Leviticus (= Lev.) = 3. Buch Moses;
Numeri (= Num.) = 4. Buch Moses;
Deuteronomium (= Deut.) = 5. Buch Moses;
Pentateuch (= Pent.) = 5 Bücher Moses;
Proverbien (= Prov.) = Sprüche Salomos;
Qoheleth (= Qoh.) = Prediger Salomo;
Aktorum (= Akt.) = Apostelgeschichte;
Apokalypse (= Apok.) = Offenbarung Johannes;
s. noch unter β (= Sept.).

Die von der Kritik im Pentateuch usw. angenommenen Quellen:

J = Jahwist;
E = Elohist;
JE = Vereinigung von J + E;
P = Priesterkodex;
D = Deuteronomium;
Dt = Deuteronomist;
R = Redaktor.

bb) Häufiger benutzte Literatur in Abkürzungen: Selbstverständlich soll alles, was auch die neueren Alttestamentler an Aufbauarbeit geleistet haben und noch leisten werden, weiterhin der Beachtung empfohlen sein! Aber die Tatsache, daß das Gute in unlösbarer Verquickung mit falschen Voraussetzungen gegeben ist, verbietet es fast durchweg, hier näher darauf einzugehen, ganz abgesehen von dem, was S. 16 f. über unsere Arbeit und deren Aufnahme durch die Kritik gesagt ist. Hervorzuholen sein wird aus der älteren Zeit alles, was an heilsgeschichtlicher Auffassung und gesundem Biblizismus zutage getreten ist; aber das kann hier nicht aufgezählt werden. Für die Exegese sei aber immer wieder auf Hengstenbergs vorzügliche Bemerkungen hingewiesen. Ich habe es geradezu für meine Aufgabe gehalten, bleibend Wertvolles aus seinen zahlreichen umfangreichen Werken im Extrakt zugänglich zu machen. Die häufiger benutzten gebe ich hier wieder; ich zitiere sie in Abkürzung mit den in Sperrdruck gegebenen Worten:

Beiträge (= Beitr. I, II, III) zur Einleitung ins Alte Testament:
I = Daniel,
II = Authentie des Pentateuch I,
III = Authentie des Pentateuch II.

Christologie des Alten Testaments und Kommentar über die messianischen Weissagungen, 2. Aufl., 3 Bände, besonders dankbar bei einzelnen Prophetenstellen benutzt.

Von meinen eigenen Büchern kommen hier besonders folgende in Betracht:

1.) Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Anhänger 1899,
2.) Die Entwicklung der alttestamentlichen Gottesidee in vorexilischer Zeit 1903,
3.) Die messianische Erwartung (= Erw.) der vorexilischen Propheten 1906,
4.) Wider den Bann (= W. d. Bann) der Quellenscheidung 1912; Nr. 1—4 bei Bertelsmann.
5.) Rückbeziehungen des 5. Buchs Mosis auf die 4 ersten Bücher 1925,
6.) Die Einheit (= Einh.) und Echtheit der 5 Bücher Mosis 1931,

7.) Geschichte und Prophetismus (= Gesch. u. Proph.) im alttestamentl. Religionsunterricht 1925;
Nr. 5—7 erschienen im Bibelbund (Pastor Cornelius-Lüneburg, Horst Wessel-Str. 21).

8.) Genesis (= „Gen.“), Exodus (= „Ex.“), Leviticus (= „Lev.“), Ezekiel (= „Ez.“), Day of atonement (= „At.“), Azazel (= „Az.“) sind meine Artikel in „The International Standard Bible Encyclopaedia (Chicago, 2. Aufl., 1930),

9.) Einleitung (= „Einl.“) in das Alte Testament 1934,

10.) Schäden und Schuld der alttestamentlichen Wissenschaft* 1936. — Nr. 9 und 10 bei Johannes Herrmann, Zwickau (Sachsen), in Schweden im Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag-Stockholm. Die schwedische Einleitung wird von der norwegischen Gemeinde-Fakultät in Oslo für die Frühjahrstermine 1937 in das Studienhandbuch aufgenommen und damit als wissenschaftlich empfohlen!

ZAW = „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“.

β) Fremdsprachiges. Um das Buch auch für den Laien zugänglich zu machen, sind griechische, lateinische usw. Zitate auf ein Minimum beschränkt und mindestens dem Sinn nach durch Umschreibung zugänglich gemacht. Auf hebräische Lettern ist fast verzichtet, die Transkription nur soweit nötig genau gegeben ohne alle Finessen. Septuaginta (= Sept., LXX) ist die griechische Übersetzung des Alten Testaments.

γ) Zusammenarbeit: Von meinem Sohn (Lic. Hans M.) stammen die Artikel Exodus, Leviticus, Numeri, Psalmen, Prediger, Hiob, Esther, alles andere vom 1. Herausgeber. Jeder trägt die Verantwortung für seine Artikel. Zu unserem größten Leidwesen mußte die Mitarbeit meiner Tochter (Studien-Assessorin Lic. Grete M.-Potsdam), die uns in der „Einl.“ so wertvoll war, aber auch für die Biblische Theologie in Aussicht genommen und zugesichert, auch dementsprechend schon öffentlich angekündigt wurde, ausfallen. Die Zeit und Kraft meiner Tochter ist durch ihre Lehrtätigkeit so voll

---

* Als Ergänzung dazu: „Zur theologischen Besinnung“, Nr. I bis VIII, als Sonderabzüge aus der Zeitschrift „Nach dem Gesetz und Zeugnis“, 1935 f., vom Verfasser gegen Erstattung des Portos (= 0.04 RM.) zu beziehen.

ausgefüllt, daß sich unser ursprünglicher Plan nicht verwirklichen ließ (s. Näheres im Schlußteil = VII). Sie bedauert es selbst; das Buch würde durch sie eine wesentliche Bereicherung erfahren haben, die es nun entbehren muß. Doch hat meine Tochter als Ersatz den Scherenschnitt mit der den Sinn unsers Buchs so treffend ausdrückenden Darstellung Symeons mit dem Jesuskind beigesteuert und dadurch den Wert unserer Arbeit vergrößert.

I. 1. Mos. 1—2 die Grundlage für alle Geschichte und Heilsgeschichte.

A. Beseitigung des durch religiöse, literarische und wissenschaftliche Einwürfe entstandenen Mißtrauens.

Wir brauchen im allgemeinen keine Auseinandersetzungen mit der Kritik zu geben, dürfen das alles vielmehr als durch frühere Arbeiten von unserer Seite erledigt und hinter uns liegend ansehen. Allerdings in den ersten 11 Kapiteln der Genesis, die als Menschheitsgeschichte die Grundlage für alles folgende bilden, werden wir noch nicht ganz nach diesem Grundsatz verfahren können. Andeutungen haben wir wenigstens zu geben, und zwar werden sich diese gleich in dem ersten Abschnitt, der von der Schöpfung und von dem Urstand handelt, auf Inhalt und Form, auf Theologisches und Quellenkritisches beziehen, allerdings beide Male nur insofern, als wir positive, die Mythologie und die Quellenscheidung überwindende Gesichtspunkte geltend machen. Die Beseitigung naturwissenschaftlicher Einwände ist hier nur ein Anhängsel.

1. Geschichte, nicht Mythus.*

Zur Einleitung gebe ich ein paar Äußerungen aus der „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung". In Nr. 43 von 1935 (25. 10.) berichtet

---

* In der Schrift „Geschichte und Proph." und abgekürzt wieder in der Broschüre „Schäden und Schuld" habe ich eine Auseinandersetzung mit der Gunkelschen Sagentheorie gegeben. Vom christlichen Standpunkt aus machte ich darauf aufmerksam, wie die vermeintlichen Beweise für Sagen in der israelitischen Erzählung sich ohne weiteres auf die Geschichte Jesu übertragen lassen und von Gunkel selbst zum Teil darauf übertragen werden. Weiter wurden prinzipielle Gründe gegen Gunkel vom christlichen Standpunkt aus geltend gemacht. — Hier verweise ich nur auf jene Arbeiten. Über die betreffenden Abschnitte gegen die Quellenscheidung s. unter Nr. 2.

sie über einen Vortrag von **Stange** auf der vierten ökumenischen Tagung der Lutherakademie zu Sondershausen (4.—16. Aug. 35): „Probleme der Glaubensgewißheit“: Er weist nach, „daß, während die Mythologie der außerbiblischen Religionen beweise, daß die Phantasie nicht der Weg zu Gott sei, das 2. Gebot in programmatischer Schärfe die Scheidelinie der Phantasietätigkeit von dem Wesen des Gottesglaubens — im Gebet — ziehe“.* **Mythologie ist also Phantasie**, wenigstens zu einem Teil (s. u.). In Nr. 51 von 1935 berichtet die Kirchenzeitung über den II. Band der **Eichrodtschen** Theologie (s. o. S. 16) zustimmend: Es werde Freiheit und Souveränität Gottes gegenüber der Welt und zugleich eine unlösbare Verbindung der Welt mit Gott festgehalten gegen jede mythologische, deistische, pantheistische Naturauffassung. Dem Inhalt nach stimme ich hier wieder völlig zu, nur daß das alles von Anfang an und wirklich ernst geltend gemacht werden muß, während in Wirklichkeit gleich auf der ersten Seite gegen Eichrodt Bedenken anzumelden sind.

Die Begriffe Mythus, Sage, Märchen, Legende im Alten Testament sind in der neueren Theologie hauptsächlich durch den unheilvollen Einfluß von **Gunkel**, besonders in dessen Genesiskommentar, leider etwas Selbstverständliches geworden. Sehen wir etwa von Ed. König ab, so sind in dieser Beziehung kaum noch Unterschiede zwischen den Forschern in der grundsätzlichen Einstellung zu gewahren. Charakteristisch ist, daß ein Buch wie das S. 14 erwähnte von Vischer: „Das Christuszeugnis im Alten Testament“, das Christozentrizität des Alten Testaments bis auf den Buchstaben behauptet und also eine lange nicht mehr zu beobachtende Linie in der Theologie mit Bewußtsein und Entschiedenheit einschlägt, in dieser Beziehung zwar allerlei Vorbehalte macht, den Begriff Mythus, weil er zu belastet sei, meidet, bei dem Begriff der Sage Geschichtliches doch irgendwie festhält, den Ausdruck „Mären“ einführt und doch

---

* Ähnlich sind Stanges Ausführungen zum zweiten Gebot im „Ev. Deutschland“ 1935, Nr. 33: „In diesen Worten wird eine scharfe Scheidelinie gezogen zwischen der Tätigkeit der Phantasie und der Hingabe des Willens. Die Mythologie der außerbiblischen Religionen gibt einen anschaulichen Unterricht, wie die Phantasie im Himmel, auf der Erde und unter der Erde nach Bildern und Gleichnissen sucht, um dem Antrieb zum Gottesglauben Ausdruck zu geben. Aber auf diesem Wege kann es nicht zum lebendigen Glauben an Gott kommen.“

aus dem ganzen unseligen Begriffsschema nicht herauskommt, eben damit aber seinen eigenen Aufbau untergräbt (s. meinen Artikel in „Gesetz und Zeugnis", 1935 f.); denn wenn, da und soweit es auf Sand gebaut ist, kann solches Fundament das Gebäude nicht tragen; es wird ein Phantasiebau ohne Halt und darum ohne Wahrscheinlichkeit, ohne Kraft der Überzeugung von der Wirklichkeit und ohne Dauer.

Es gibt keine dringlichere Aufgabe, als mit dem ganzen Wust Gunkelscher Vorstellungen radikal, sofort und für immer aufzuräumen (s. noch „Zur theol. Besinnung" Nr. VIII). In der Urgeschichte hat sich alles so zugetragen, wie es berichtet ist. Das Geschehen, wie der Bericht über das Geschehen, ist angepaßt dem menschlichen Verstehen. Hier liegt Geschichte vor im strengsten Sinne. Das Neue Testament zeigt, wie das ganze Erlösungswerk daran anknüpft und von da aus zu verstehen und zu werten ist. Mythen sind nur da, wo die Völker in Abfall von der Uroffenbarung deren Reste mit menschlichen Gedanken, Hoffnungen, Wünschen, Befürchtungen, Sehnsüchten verunstalteten, nicht aber in der Heilsgeschichte der Bibel. Wir müssen eben endlich von der Begriffswelt eines Strauß und Gunkel loskommen. Die Kirche darf sich in dieser Beziehung keinerlei blauen Dunst mehr vormachen lassen! Nur so kann Gewißheit, Freudigkeit und Werbekraft in Beziehung auf das Alte Testament und die Offenbarung überhaupt wieder einkehren und sich halten; der Glaube entsteht nicht durch historische Beweise, aber er bleibt von historischen Gegenbeweisen gegen die Wahrheit seiner geschichtlichen Grundlagen auf die Dauer auch nicht unberührt und wird in der Entstehung durch Mißtrauen gegen die geschichtliche Wirklichkeit seiner Grundlagen von vornherein behindert. Andererseits wird die Anschauung von Mythen sich sehr bald auf das Neue Testament übertragen, wenn man in der Urgeschichte weich geworden ist. Ich führe einen Artikel von Gustav Wyneken im „Reichswart" 1935, Nr. 33 an: „Was für den ‚Sündenfall' gilt, warum sollte es nicht auch für die ‚Erlösung' von den Folgen des Sündenfalls gelten? Wenn Adams Tat nicht historisch zu verstehen ist, wie kann die Gegentat seines Gegenspielers Jesus (wie sie schon das Urchristentum sah: Röm. 5, 12) ein historischer Akt, ein historisches Ereignis sein?...

Jesus, als der ‚Gottmensch‘, der ‚Logos‘, der ‚Heiland‘ wäre dann nicht mehr eine geschichtliche Figur, sondern das einzige, was von Gottmensch und Weltheiland sein kann: ein Mythos. (Ein Mythos ist die symbolische Darstellung eines ewigen Gesetzes oder Wesenzuges der Welt in epischer Form)!“

So ist es bedauerlich und bedenklich, wenn der von mir sonst sehr geschätzte E. Brunner in seinem Buch „Das Wort Gottes und der moderne Mensch“ immer von neuem von der Urgeschichte als Geschichte abrückt, so z. B. S. 43: „Die Adams- und Paradies historie gehört ebenso der Vergangenheit an wie die Vorstellung von dem dreistöckigen Weltgebäude“ oder S. 49: „Was lehren denn wir, die wir den historischen Bericht von Adams und Evas Sündenfall als Historie preisgegeben haben, von Sündenfall und Erbsünde?“ S. weiter S. 10. 12. 27 f. 54. 58.

Es sind aber auch neuerdings eben andere Anschauungen laut geworden. Vgl. Schreiners Buch: „Die Verkündigung des Wortes Gottes“, S. 59—68. Daraus zitiere ich einige Sätze: „Die Religionen leben von den Versuchen einer Veranschaulichung Gottes, die nicht auf Offenbarung beruht. Diese Veranschaulichung findet ihren gesammelten Ausdruck im ‚Mythus‘.... Die tiefste Wurzel des Mythus liegt im verlorenen Paradies.... Der Mythus lebt vom Widerstreit der Welt.... Das Kennzeichen mythischer Symbolgestalten finden wir in einem Doppelten: Sie sind schöpferisches Selbsterzeugnis des Menschen; zweitens Bilder von einem Höheren, das eigentlich gemeint ist.... Welch ein Denkmal der Entmächtigung des Götterglaubens liegt gerade in dem Buch der Bibel vor, das noch eine Fülle mythischer Einzelmotive aufweist (?), der Offenbarung Johannes.... Das Ende des antiken Mythus wird durch seine Erfüllung in Christus heraufgeführt.... Was Christus lebt, ist nicht uneigentliche Geschichte, die im Grunde etwas anderes meint, sondern die Wirklichkeit Gottes selbst.... Der Ereignischarakter des Offenbarungsgeschehens erschließt eine grundsätzlich andere religiöse Kategorie als das religiöse Symbolschaffen auf dem Grunde der Religionen.“ So kommt über den Mythusglauben wie seine Gestaltungsmittel der Symbolbildung eine schwere Krisis mit der Christusbotschaft, die aber nach unserer Meinung nicht etwa vom Alten Testament abgetrennt werden darf, sondern gerade umgekehrt

auch das Alte Testament als Geschichte erweist! Die Fragwürdigkeit des modernen Mythus beleuchtet Schreiner mit folgenden Sätzen: „Der antike Mythus lebt von dem Versuch einer Veranschaulichung des Ewigen, die nicht auf Offenbarung beruht. Der moderne ‚Mythus‘ lebt von der ‚Verewigung‘ eines anschaulich gegebenen Irdischen.... Das letzte Wort der Natur aber ist der Tod. Darum ist der ‚Gott‘ des Mythus taub, stumm und blind.“

In „Wort und Tat“ 1936, 5. Heft (Mai), schreibt Dr. Franz Fischer in seinem Aufsatz „Grundformen biblischen Denkens“ auf S. 139: „Der Mythus ist zu verstehen als Protest gegen die Naturentfremdung des überintellektualistischen Großstadtmenschen, der seinen Logos, sein Wort und seinen Geist zum Herrn und Maß aller Dinge erhoben hat.“ S. 138: „Für den Mythusgläubigen sind Blut und Boden die letzten Wirklichkeiten, d. h. die Gottheit wird als Substanz verstanden. Mythus, Mystik und Moral sind Versuche, den Dialog Gottes mit den Menschen aufzuheben oder umzudeuten.“ „Der Mythusgläubige träumt von der Möglichkeit einer Rückkehr ins Paradies!“

Von Gunkels eigener Basis aus gesehen ergibt sich ein gewaltiger **Unterschied** zwischen anderweitigen Mythen und Altem Testament insofern, als die biblischen Erzählungen der Urgeschichte nicht lokal und national an Israel gebunden sind. Ferner spricht für die Originalität der israelitischen Erzählungen, daß an ihrer turmhohen Überlegenheit jede Möglichkeit scheitert, eine Übernahme von anderswoher glaubhaft zu machen. War der prophetische Geist schon vorhanden, so konnte er die Stoffe, die ihm in der religiös und sittlich abstoßenden Form des Heidentums gegenübergetreten wären, nur in schärfstem Gegensatz ablehnen. War aber der prophetische Geist zur Zeit der Übernahme noch nicht in Israel vorhanden, so dürften die Stoffe in der Bibel ja keinen andern Charakter aufweisen, als wir ihn eben in den heidnischen Mythen finden. Überall sonst endlich wäre in den zivilisierten Völkern die Zeit gekommen, wo man zwischen Mythus usw. und geschichtlicher Wirklichkeit unterscheiden konnte; nur in Israel nicht, auch nicht bei den höchststehenden Geistern, auch nicht bei den Aposteln, auch nicht bei Jesus. Denn es ist keine Frage, daß das ganze Neue Testament in der Urgeschichte wirkliches und wörtliches Geschehen annimmt, nicht

Mythen! Das ist, schon rein profan betrachtet, so ungeheuerlich, daß man wirklich nicht verstehen kann, daß Gunkels Anschauung an diesem Punkte nicht als irrig erkannt und allgemein abgelehnt wurde. Aber wir haben jetzt den Tatbestand unter theologischen Gesichtspunkten zu werten, unter denen für uns die Entscheidung erst recht ohne irgendwelche Unsicherheit fällt: Sind für Jesus jene Urgeschichten Wirklichkeit, hängt mit ihrer Tatsächlichkeit das ganze Erlösungswerk zusammen, so sind sie das Realste von allen Realitäten, wirklich Geschehenes, selbst Geschichte, Einbruch der Ewigkeit in die Zeitlichkeit, Grundlage und Keim aller folgenden Geschichte, Unheils- und Heilsgeschichte. Hier gibt es keinerlei Kompromiß; denn der wäre Verrat am Heiligsten! Da bei Gunkel, abgesehen von unhaltbaren Zusammenhängen mit dem Evolutionismus und mit der Quellentheorie zudem nur Behauptungen, keinerlei eigentliche Beweise für seine Anschauungen gegeben werden, so ist der Fall für den christlichen Theologen als ein für allemal erledigt und gegen die Kritik entschieden anzusehen!

Daß in der Heidenwelt allerlei mythologische Vorstellungen spuken und mancherlei äußerliche Berührungen mit biblischen Stoffen der Urgeschichte sich finden, erklärt sich durch den Zusammenhang des Menschengeschlechts, durch dunkle und sündhaft getrübte Erinnerungen an die Urgeschichte in der Völkerwelt, durch wirkliche Erlebnisse wie das der Sintflut einerseits, andererseits durch das Kämpfen und Ringen des gottsuchenden menschlichen Geistes mit aller damit gegebenen Unsicherheit und Irrtumsfähigkeit, während die Bibel das Buch des menschensuchenden Gottes ist und darum über jeden Irrtum erhaben. Auf Anklänge in der Heidenwelt einzugehen, haben wir hier keinerlei Anlaß und hätten davon auch keinerlei Förderung des theologischen Verständnisses zu erwarten. Wenn christliche Theologen die Bibel nach den Mythen usw. irgendwie beurteilen, so vertauschen sie das Sonnenlicht mit einer Ölfunzel, der Helligkeit nach, oder, der Wirkung nach, mit einem Irrlicht; wenn sie aber ihre Stoffe gar daraus ableiten, so setzen sie an Stelle eines klaren Gebirgsquells einen mit tödlichen Keimen geschwängerten Sumpf. Wenn aber jemand betont, er wolle Sonnenlicht und lebendige Quelle in ihren Werten erst durch den Vergleich mit Ölfunzel, Irrlicht und Sumpf herausstellen, so tue er es getrost, verarge es uns aber nicht,

wenn die Sonne und die Quelle uns durch ihr bloßes Dasein genügen und uns nicht wertvoller werden durch die Erkenntnis, daß es auch anderes gibt, was sich vergleichen läßt, aber einen Vergleich wirklich gar nicht erst lohnt für eine theologische Betrachtung! Wer sich rasch orientieren will, greife zu Hugo Wincklers keilinschriftlichem Textbuch.

2. Zur Überwindung der angeblichen Quellenscheidung in Gen. 1 f.

Sind wir unter Nr. 1 über den Rahmen, der uns durch Gen. 1 f. gespannt ist, weit hinausgetreten, in der Absicht, gleich am Eingang spätere Partien mit zu entlasten, so kehren wir jetzt zum Ausgangspunkt zurück und beschränken uns an dieser Stelle streng auf ihn.

Was über die Quellenscheidung zu sagen ist, ihre Theorie, ihre verschiedenartigen Ausgestaltungen und Widersprüche, ihre Fehler, das habe ich kurz in unserer „Einl.", ausführlicher in dem Buch „Einh." gegeben, noch eingehender in einem nicht zum Druck gelangten Manuskript: „Die Komposition der Sintfluterzählung und der ‚Schöpfungsberichte', ein Vorstoß gegen das Dogma der Quellenscheidung an den entscheidenden Punkten und ein Beitrag zu seiner Überwindung." Hier können wir uns damit nicht aufhalten. Aber das, was zur Überwindung der Quellentheorie in Gen. 1 f. positiv dient, ist wenigstens kurz anzudeuten. — Der Kampf ging in Gen. 1 f. ursprünglich um die Frage, ob im 2. Kap. ein zweiter Schöpfungsbericht vorliege, was die Vertreter der Theorie lange behaupteten, oder nicht. Seitdem nun aber von diesen selbst zugegeben ist, wie z. B. von Gunkel und Frankenberg, daß Gen. 2 nicht als Schöpfungsbericht anzusprechen ist, brauchen wir uns bei der genannten vermeintlichen Schwierigkeit nicht mehr aufzuhalten! Dies Kapitel hat die Aufgabe, alles für den Sündenfall vorzubereiten und berichtet demnach nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge, sondern in logischer Verknüpfung, wie Gott dem Menschen die Wohnung bereitet mit den so bedeutsamen Bäumen und ihm die Gefährtin zugesellt, die den Mann zu Fall bringen wird, alles in Ergänzung zu Kap. 1, bei dessen ganzem Aufbau diese Angaben nicht am Platze waren. Doch ist in Kap. 1 nach der allgemeinen im Plural gehaltenen Aussage von V. 26 in V. 27 a zunächst der Singular gesetzt und dann erst bei der Geschlechtszerlegung am Schluß wieder der

Plural. Das bleibt auffällig, wenn der Verfasser nicht eben damit ausdrücken wollte, daß es sich zunächst nur um die Schöpfung des Mannes handelte, und wenn er nicht eben damit zugleich die nähere Beschreibung von Gen. 2 vorzubereiten die Absicht hatte. — Diese Auffassung liegt um so näher, als in Gen. 5, 1 dieselbe Erscheinung auftritt, wenn hier auch der auffällige Kontrast des Numerus nach rückwärts fehlt, den wir in 1, 27 a im Verhältnis zu V. 26 haben. Es ist aber auch in 5, 1 jedenfalls singularische Konstruktion gegeben, während die Pluralverbindung erst mit V. 2 einsetzt, in dem die geschlechtliche Differenzierung berührt wird. Der Wechsel dient auch hier dem Zweck, auf das in Kap. 2 Erzählte hinzudeuten.

Ganz unzerreißbar ist **2, 4,** also gerade der Vers, durch den die 1. Naht der angenommenen Quellen hindurchgehen soll, sofern man die 1. Hälfte des Verses dem priesterlichen Erzähler (= P) und die 2. dem Jahwisten (= J) zusprechen zu sollen meinte. Der Begriff Toledhoth (= Geschlechtsgeschichte), der wie noch 9 mal in der Genesis einen Abschnitt einleitet und eben damit die gesamte Genesis umfaßt, kann wegen dieser Tatsache sowie seiner Bedeutung wegen auch in 2, 4 a nicht Unterschrift sein, und ebensowenig ist es wahrscheinlich zu machen, daß ein Redaktor seine Quelle so ungeschickt beschnitten haben sollte, daß er eine Überschrift noch mit hinzunahm, aber die Fortsetzung dazu fortließ, und daß diese Überschrift inhaltlich noch dazu genau das eingeleitet haben müßte, was in der Bibel tatsächlich folgt, nach den Quellenscheidern angeblich aus dem Jahwisten stammend.

Was den G o t t e s n a m e n betrifft, so stellen wir hier nur so viel fest, daß gleich an der ersten Stelle, wo nach der Theorie Jahwe stehen sollte, eben mit dem Anfang des Jahwisten, dieser nicht Jahwe setzt, sondern Jahwe 'elohim, und zwar gleich 20 mal! Der Verfasser will damit ganz gewiß den außerordentlich passenden Gedanken ausdrücken, daß der Gott, von dem er in 1, 1—2, 3 die Weltschöpfung berichtet hat, derselbe ist, den er künftighin in bestimmter Absicht Jahwe nennen wird.

Die Zerreißung von 2, 4 in zwei Teile scheitert weiter an dem a n a l o g e n B a u v o n 5, 1, den man als Einheit bestehen läßt und dem Priesterkodex (= P) zuschreibt. Auch in Num. 3, 1 hat dieselbe Quelle noch einmal einen ähnlichen Bau. Ebenso hat die in

Gen. 2, 4 uns begegnende Vertauschung in der Reihenfolge zweier Begriffe, die man für die Annahme der beiden Quellen verwendet, im Priesterkodex in Num. 3, 1 verglichen mit Ex. 7, 6 f eine Analogie, noch mehr in Ex. 6, 26 f., wo der Wechsel wie in Gen. 2, 4 unmittelbar hintereinander folgt. Weil endlich Gen. 2, 4 ff. beim besten Willen keine Schöpfungsgeschichte sein kann, wozu dieser Erzählung nicht weniger als alles fehlt, so müßte ja im Jahwisten vor 2, 4 ff. auch eine Schöpfungsgeschichte gestanden haben, was z. B. Dillmann tatsächlich annimmt. Ebenso müßte aber der Priesterkodex, ganz abgesehen von dem, was wir vorhin zu dem Begriff Toledhoth bemerkten, auch das erzählt haben, was tatsächlich in der Bibel von 2, 4—4, 26 steht und J zugeschrieben wird; denn nach Kap. 1 war alles, was Gott schuf, „gut", nach 1, 31 sogar sehr gut! Da ist es unverständlich ohne 2, 4 ff., woher im 5. Kap. das Sterben im zunehmenden Maße kommt, und erst recht, woher in 6, 9 ff. die zunehmende Bosheit. Also wie gekünstelt beide Male die Lücken in beiden Quellen, die im Bibeltext fehlen und durch den biblischen Inhalt doch auszufüllen wären.

Daß Gen. 1, 1—2, 3 in der Sabbatsidee gipfelt, und daß das Sechstagewerk in 3 mal 2 Teile zerfällt, dürfte klar sein. Die beiden Hälften lassen sich ungefähr bestimmen durch die Begriffe des Feststehenden und des Bewegten und entsprechen sich untereinander, insofern am 1. Tag das Licht, das nicht an bestimmte Himmelskörper gebunden erscheint, geschaffen wird, am 4. Tag die Lichter, am 2. Tag die Feste zwischen den Wassern oben und unten entsteht, am 5. Tag die Tiere, die die so entstandene Luft oben und das Gewässer unten beleben (Vögel, Fische), am 3. und 6. Tage aber je 2 Werke geschaffen werden, von denen die letzteren das am 3. Tag gewonnene Festland bevölkern. Es ergibt sich also folgende Skizze:

I. Licht.	IV. Lichter.
II. Wasser und Luft.	V. Fische und Vögel.
III. a) Meer und Festland,	VI. a) Landtiere,
b) Pflanzenwelt.	b) Mensch.

VII. Sabbat.

An typischen Zahlen heben wir hervor: Die **7**: in der Sabbatsidee, in der Äußerung, daß das Geschaffene gut oder sehr gut war, 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31 und in den 35 Gottesnamen

(die sich mit den 35 in 2, 4—4, 26 zu 70 ergänzen, s. u.). Die **10**: in den Worten: „Da sprach Gott“ 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26. 28. 29, in dem Begriff „Art“ 1, 11. 12. 12. 21. 21. 24. 24. 25. 25. 25, „machen“ 1, 7. 11. 12. 16. 25. 26. 31; 2, 2. 2. 3, um von andern Zahlen abzusehen. Weiteren Zerfaserungen der Quellen, wie sie auch vor 1, 1—2, 3 nicht Halt machen, bieten solche Strukturen und typische Zahlen am besten die Spitze. Die Gliederung von 2, 4—4, 26 wird erst unten gegeben, zu dem ja 2, 4 ff. gehört.

Wenn Gen. 2, 4 ff. zum Teil zeitlich hinter den mit 2, 3 erreichten Zeitpunkt zurückgreift, so sei dabei an ein hebräisches Stilgesetz erinnert. Beim Einsetzen neuer Abschnitte werden gern Wiederholungen gegeben, so daß also auf bereits Erzähltes zurückgegriffen wird. So nimmt Gen. 2, 15—17 in V. 15 V. 8 noch einmal auf; so greift 5, 1 hinter 2, 1—Kap. 4 auf Kap. 1 zurück; ähnlich 7, 24 nach V. 17. 20. 21. 22 f.; 9, 18 f. nach 5, 32; 6, 10 usw. Die Quellenscheidung benutzt diese Erscheinung zum Teil, aber jedenfalls zu Unrecht für ihre Zwecke; in Wirklichkeit wird der Text gerade dadurch zur Einheit zusammengebunden.

3. Gegen naturwissenschaftliche Vorurteile.

Weil vielfach infolge naturwissenschaftlicher Anschauungen und ihrer Auswirkungen bei Naturwissenschaftlern, aber viel öfter noch bei kurzsichtigen Theologen ein ganz unberechtigtes Mißtrauen gegen Gen. 1 aufgekommen ist, unter dem nun die Bibel ihrerseits zu leiden hat, so seien hier ein paar Bemerkungen hingesetzt, die dem dadurch angerichteten Schaden begegnen sollen. Wilhelm Raabe sagt im Hungerpastor (zitiert nach Kegel, das Alte Testament ein Freund oder Feind unsers Volkes?) von den Eingangsabschnitten des Alten Testaments: „Die einfache Großartigkeit der ersten Kapitel der Bibel muß die Kinder wie die Erwachsenen, die geistig Armen wie die Millionäre des Geistes überwältigen. Unendlich glaubwürdig sind diese Historien vom Anfang der Dinge, und glaubwürdig bleiben sie, obwohl jeden Tag klarer bewiesen wird, daß die Welt nicht in 7 Tagen erschaffen wurde.“ Ein zweites Urteil, das vorsichtig machen sollte in der vorschnellen Verwerfung der biblischen Erzählungen von der Urgeschichte, geht auf den bekannten Wilh. Wundt zurück. Er hat es ausgesprochen auf eine Anfrage der Ortsgruppe

Leipzig des Ev. Pfarrervereins (zitiert nach den Monatsblättern für den ev. Religionsunterricht von Spanuth, Sept. 1919): „Das Kind und der naive Mensch bedürfen irgendeiner Form, in der ihnen die allgemeine Geschichte der Menschheit und ihr moralischer Gehalt überliefert wird. Ich möchte aber z. B. diejenigen, die die Bibel aus der Schule verbannen wollen, fragen, ob sie einen passenden Ersatz für die durch ihre wunderbare Einfachheit ebenso wie durch ihren unaufdringlichen religiösen Hintergrund ausgezeichnete biblische Schöpfungsgeschichte finden wollen? Der griechische, der germanische oder irgendein anderer Schöpfungsmythus, der mir bei meinem auf diese Frage gerichteten Studium begegnet ist, würde nach meiner Meinung völlig ungenügend sein. Soll darum etwa dem Kinde oder dem naiven Naturmenschen ein Kompendium moderner Urgeschichte als Ersatz geboten werden? Genau so wie mit der Frage der Entstehung der Welt verhält es sich aber mit der ältesten Geschichte der Menschheit“ usw. Näher führt uns an unsere eigentliche Aufgabe die Erinnerung daran, daß der Kieler Naturforscher Reinke, der bekannte einstige Antipode Haeckels, sein Werk: „Die Welt als Tat“ mit einem Hymnus auf die mosaische Schöpfungsgeschichte schließt; er preist Moses als wissenschaftlichen Denker, der in seiner Naturansicht der denkenden Menschheit ein Vermächtnis hinterließ, das heute noch unantastbar dasteht, und über dessen leitende Grundgedanken die Wissenschaft auch heute noch nicht hinausgekommen ist. Dr. Kleinschmidt erzählte auf einem Kursus, daß ihn die Anschauung der Artunterschiede in Gen. 1 zu seinen Forschungen angeregt habe und ihn bei ihnen begleite. Der charakteristische Titel einer seiner Veröffentlichungen lautet „Beraja“, worunter sich der hebräische Ausdruck für „schaffen“ = bara' und der Gottesname Jahwe verbirgt (vgl. 1. Chron. 8, 21)! —

Selbstverständlich sind auch wir der Meinung, daß Gen. 1 Naturwissenschaft weder lehren noch ersetzen noch beschränken soll. Alles, was gesagt wird, ist unter religiöse Gesichtspunkte zu rücken; aber eben weil es zu solchem Zweck benutzt wird, liegen darin große Blickpunkte auch für die Naturwissenschaft, die allen Anlaß hat, ihrerseits zu Gen. 1 mit Ehrfurcht aufzublicken und sich dadurch immer wieder zu ihren Forschungen anregen zu lassen. Dabei kann man sich auf theologischer Seite von Dennert und andern ruhig

sagen lassen, daß man den Unterschied zwischen Weltbild und Weltanschauung nicht übersehen solle, obwohl hinsichtlich des Weltbildes in Gen. 1 von den Forschern mehr Vorsicht anzuwenden wäre, als es oft zu beobachten ist. Insonderheit kann man es in der Regel nur mit äußerstem Mißtrauen betrachten, wenn kritische Theologen sich zu dem Stoffe geäußert haben. Ich bitte dazu zu vergleichen, was ich in meiner Schrift gegen Baumgärtel: „Um die Inspiration der Bibel“ auf S. 31—35 schrieb. Auch sei an Hennebergers Formulierung erinnert: Im Offenbarungsglauben handelt es sich nicht um menschliche Weltanschauung, sondern der Mensch und die Welt werden von Gott angeschaut!

Andererseits gilt: Selbst wenn zuzugeben ist, daß die Naturwissenschaft durch die Kirche bisweilen eingeengt worden ist, so hat sich doch später nach erfolgter Korrektur immer von neuem der Eindruck ergeben, daß Gen. 1 in einzigartiger Weise Grundlinien gegeben hat.

Wie könnte in weniger Worten mehr gesagt sein? Das gilt von einer Zeit, in der die Naturwissenschaft noch nicht die Höhe von heute erklommen hatte, sondern sozusagen kaum in den Anfängen stand; das gilt heute aber noch geradeso, ja erst recht wieder! Alle theoretische Forschung und alle praktische Verwendung in der Technik erhält gerade erst durch die Berücksichtigung von Gen. 1 ihren höchsten Auftrag, ihren tiefsten Adel, ihren weitesten Gesichtspunkt und ihr innerstes Recht!

Folgende Zusammenstellung aus dem „Ev. Deutschland“ 1937, Nr. 9 (vom 28. 2.) mit der Überschrift: „Das Geheimnis des Schöpfungsaktes“, mag hier noch interessieren:

„Zur Überwindung des materialistischen Standpunktes in der Wissenschaft, und zwar in besonderer Beziehung zum religiösen Schöpfungsglauben haben auch amerikanische Gelehrte wichtige Beiträge geliefert. (Stimmen deutscher Gelehrter wurden an dieser Stelle wiederholt gegeben.) Der Physiker James Arthur Crowther von der Universität Cambridge erklärt in einem Werk über ‚Lichtwellen‘: ‚Die Wissenschaft hat bis heute viele Wege zurückgelegt und viele Gebiete erforscht. Durch ihre Forschungen hat sie aus dem reichen Vorratshaus der Natur viel wunderbare Dinge ans Licht gebracht.

Nun scheint der Kreis geschlossen und sie steht dem Geheimnis des Schöpfungsaktes gegenüber, und sie kann keine andern Worte finden als jene: ‚Und Gott sprach: Es werde Licht! und es ward Licht.' Der Professor der Zoologie Ernest William MacBride fragt in seinem Werk ‚Die Einmaligkeit des Lebens': ‚Kann irgend jemand wirklich im Ernst glauben, daß durch eine zufällige Berührung von Atomen die Macht entstanden ist, die die Welt regiert und ordnet? Kann der Strom höher steigen als die Quelle? Nur ein Schöpfer kann der lebenden Materie die Kraft gegeben haben, ihre Umwelt zu meistern.' Prof. Charles Lloyd Morgan von der Universität Bristol: ‚Ich glaube, daß die ‚Entwicklung des Geistes' (Titel seines wissensch. Werkes) ‚der Beweis eines erhabensten Geistes ist, der als Schöpfer alles dessen gelten darf, was wir jetzt als ‚neu' entdecken. Was ich bei meinen Studien über die Entwicklung der Welt entdeckt habe, das ist ein großer Plan, der von Anfang bis zu Ende, vom ersten Augenblick bis zum letzten durchdacht ist.' Sir J. Arthur Thomas folgert aus seinen Untersuchungen: ‚Alle Wissenschaft führt zu der Erkenntnis, daß wir dem Weltall und der Rolle, die wir in ihm spielen, keinen Sinn zu geben vermögen, wenn wir nicht an die Tatsache eines göttlichen Willens glauben, der die Welt so geschaffen hat, daß sie sich seinem Gesetz gemäß weiter entwickelt.' Nüchtern und sachlich erklärt der Gelehrte Sir James Jean: ‚Alles deutet mit überwältigender Wucht auf einen Schöpfungsakt hin, der zu einem bestimmten Zeitpunkt vor sich ging. Wo eine Schöpfung ist, da ist auch ein Zweck. Schaltet der Zweck aus, dann gibt es auch keine Schöpfung, und wo sollen wir dann den Beginn des Weltalls suchen?'"

Es sei auch erinnert an Dennerts Broschüre „Die Religion der Naturforscher" (1925) mit dem Ergebnis von S. 73 f.: „Wir sahen im Vorhergehenden, daß nur ein verschwindend kleiner Bruchteil, nämlich 2¾ %, einen völligen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen zu finden glaubten, daß aber die erdrückende Mehrheit, nämlich 94½ %, bei reichem Wissen sich ihren Gottesglauben erhalten hatten, endlich, daß mindestens 33 % von diesen einem konfessionellen, streng kirchlichen Glauben anhingen."

4. Zum Ursprung von Gen. 1 f.

a) Göttliche Offenbarung.

Die Frage nach dem Woher ist für den Christen nicht zweifelhaft. Weil Gen. 1 f. auf Offenbarung ruhen, bekennt sich das ganze Alte und Neue Testament zum Inhalt und zur Wahrheit dieser Kapitel. Das tut vor allem Jesus selbst (s. o. S. 3 f.). Damit ist über den Charakter des Abschnitts als Offenbarung entschieden. Jedes kritische Wort und jede zweifelnde Erörterung darüber wäre Blasphemie, Unglaube und Verrat der eigenen Sache und des Heiligtums! Hier haben wir auch allein die zureichende Erklärung dafür, daß in der ganzen Weltliteratur und Religionsgeschichte nichts ist, was an Höhe, Weite und Tiefe nur annähernd mit Gen. 1 verglichen werden könnte. Daß und wo sonst etwas ist, was zum Vergleich herangezogen werden kann, erklärt sich auch hier aus der einheitlichen Abstammung der Menschen, aus entstellter Erinnerung, aus kläglichen Resten einer zur Tiefe herabgesunkenen Weltanschauung, auch aus der örtlichen Nähe, und zwar um so mehr, je verwandter äußerliche Züge sind, z. B. im babylonischen Weltschöpfungsepos und -mythus. Das im einzelnen näher darzulegen, geht gleich hier an der ersten derartigen Stelle über unsere Aufgabe hinaus, die dadurch in keiner Weise wirklich gefördert würde, sondern nur behindert werden könnte, da wir's nicht mit dem zu tun haben, was sich andere Religionen allenfalls als Scherben aus dem Zusammenbruch retteten, sondern mit dem ursprünglichen, unzerbrochenen, herrlichen Gefäß, einem wahren Gral! Nur im Prinzip weisen wir noch einmal darauf hin, wie sehr sich eine Theologie bloßstellt, die das Echte nach dem Unechten erklären, an Stelle der Berg- und Waldluft die Stickluft fremder Mythologie setzen wollte und damit Verrat an dem Heiligen übte, obwohl sie versucht hat, das Minderwertige durch biblischen Geist hinaufschrauben zu lassen. Hier kann nur gelten: Rein ab!

b) Das Wie der Offenbarung und Überlieferung.

Freilich müssen wir uns mit der Feststellung des „Daß" der göttlichen Offenbarung begnügen, da wir über das „Wie" gerade bei der Übermittlung der Urgeschichte keinerlei Mitteilung besitzen. Nach Analogie späterer Andeutungen werden wir es uns vorstellen dürfen, wobei zu bemerken ist, daß auch da das göttliche Geheimnis

in der Tiefe uns verschlossen bleibt, mag sich auch in etwas und für einen Augenblick der Vorhang auftun und die Begabung mit dem Geist Christi sich als Analogie darbieten; ferner ist zu beachten, daß der ursprüngliche Verkehr Gottes mit den Menschen im Paradies durch die Sünde noch nicht getrübt war; doch vollzog er sich auch nach dem Fall gegen später noch in unmittelbarerer Offenbarung, vgl. Gen. 3, 8ff.; 7, 16; 11; 18 usw. Von dem Verständnis des Wie der Offenbarung wird aber auch die Tatsache und der Wert ja nicht im geringsten beeinträchtigt. Diese sind vielmehr vom Maß und von der Art unserer Erkenntnis vollständig unabhängig. Auch hilft uns die Gewißheit, daß der Pentateuch von Moses ist, nicht weiter, weil ja die Urgeschichte ihm irgendwie anders zugänglich geworden ist, als das, was er selbst erlebte und wirkte. Daß aber eine unversehrte Weitergabe bei der ausdrücklich mitgeteilten Langlebigkeit der Menschen bis zu den Patriarchen hin (Gen. 5; 11), bei dem unverbrauchten Gedächtnis, bei der Wichtigkeit des Gegenstandes, an dem die Menschen persönlich interessiert waren, begreiflich wird, sollte klar sein. Doch liegen auch schriftliche Unterlagen durchaus im Bereich des Möglichen oder sogar Wahrscheinlichen. In Gen. 14 haben wir einen Fall, in dem das von vielen Kritikern selbst angenommen wird. Wann diese begonnen haben möchten, in welcher Sprache, in welcher Schrift, in welchem Ausmaße, darüber zu spintisieren, ist ziemlich müßig und einstweilen auch aussichtslos. Ob durch Moses eine Redaktion erfolgte, ist gleichfalls schwer zu sagen, wiewohl durchaus wahrscheinlich. Besonders beachtenswert sind Y a h u d a s Untersuchungen, der ägyptisches Colorit stärker ausgeprägt findet als assyrisch-babylonisches.* Uns muß und kann es genügen zu wissen, daß Gott in der Offenbarung der Schöpfungsgeschichte usw. den Vorhang vor niemand sonst zugänglichen Geheimnissen fortgezogen hat; daß die Offenbarung bereits an die ersten Menschen geschah, wird durch allgemeine Menschheitserinnerungen wahrscheinlich; Alter und Art von Aufzeichnungen sind, wie gesagt, für uns nicht erkennbar, so sehr solche sich schon vor Moses empfehlen. Was wir an schriftlichen oder mündlichen Unterlagen für Moses als möglich oder wahrscheinlich annehmen, hat aber jedenfalls schlechterdings

* „Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen"; vgl. dazu meinen Artikel in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift" 1932, S. 296—310.

nichts zu tun mit der Quellentheorie, die von Anfang bis zu Ende ein großer wissenschaftlich-unwissenschaftlicher Unfug ist, der größten Schaden nach jeder Seite hin gestiftet hat, von uns aber als Phantasie entlarvt ist. Wenigstens hat bis jetzt die Fehler, die wir der Theorie nachwiesen, niemand zu rechtfertigen versucht, und ebensowenig hat jemand unsern Nachweis der Einheit bisher erschüttert.

B. Der theologische Gehalt von Gen. 1, 1—2, 3.

1. Was hat Gott von seinem Wesen offenbart?

Gottes Wesen bleibt Geheimnis; auch im Neuen Testament stehen Aussagen wie Joh. 1, 18: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat es uns verkündigt" (vgl. 6, 46; Matth. 11, 27) und 1. Tim. 6, 16: „Er wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann, welchen kein Mensch gesehen hat noch sehen kann." Was uns von Gott gesagt wird, richtet den Blick nur auf seine Offenbarung, auf das, was er zu unserm Heil (bzw. Unheil) kundgetan hat. Und nur von da aus fallen einzelne Strahlen auf das Wesen Gottes für unsere Vernunft. Gott handelt bei der Schöpfung, Gott spricht, Gott schafft Menschen nach seinem Ebenbild, das alles ergibt sofort die Vorstellung eines persönlichen Gottes, wie auch bald von einem „Ich" Gottes, bzw. von der Mehrzahl in der Selbstaussage die Rede ist (1, 29 bzw. V. 26: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei"). Daß wir nicht körperliche Vorstellungen uns von Gott machen dürfen trotz des Ausdrucks „Ebenbild Gottes" und trotz des 10maligen Sprechens (1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26. 28. 29), des 3maligen Segnens (1, 22. 28; 2, 3), des Nennens (1, 5. 8. 10. 10), Sehens (1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31), Machens (1, 7. 16. 25. 26. 31; 2, 2. 2. 3), Scheidens (1, 4. 7. 14. 18) und Schaffens (1, 1. 21. 27. 27. 27. 2, 3) liegt einmal in der Aussage: „Der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser", zum andern darin, daß sein 1. Werk Licht ist, das in späterer Ausdeutung (z. B. Ps. 104, 2 und sehr oft im Alten und Neuen Testament)* am besten und tiefsten den Charakter des göttlichen Wesens uns umschreibt.

* Auch die Feuervorstellung von Gen. 15, 17; Ex. 13, 21 f. usw.; 19, 18; Deut. 4, 24; 9, 3 an bis hin zu Hebr. 12, 29 gehört hierher.

Das Geheimnis dieses göttlichen Wesens aber wird auch angedeutet durch den Ausdruck 'elohim, in dem der Gottesname die Form eines Plurals hat, der bisweilen später auch mit einem Plural im Prädikat verbunden ist und irgendwie die Majestät, wohl auch eine Vereinigung der in ihm beschlossenen Kräfte ausdrückt, wie der ganze Name 'elohim sprachlich mit Vorstellungen der Macht und Kraft zusammenhängt; aber in dem Ausspruch: „Lasset uns Menschen machen ein Bild, das uns gleich sei" liegt offenbar auch bereits eine persönliche Bewegung in der Tiefe Gottes angedeutet, die sich wohl erst im Neuen Testament voll entfaltet, aber im Alten Testament in der Offenbarung schon anbahnt: Es sei nur an die Gestalt des Engels des HErrn erinnert, bei dessen Erwähnung öfters der Gottesname Jahwe oder 'elohim wechselt und ihn ablöst. Über „den Engel Jahwes" usw. s. unter IV A e (Erscheinungsformen Gottes). Auch an den 3fachen Segen Num. 6, 24 ff. und an das 3malige Heilig in Jes. 6, 3 sei erinnert! Im Neuen Testament ist der Name kyrios = HErr, der noch den erhöhten Jesus bezeichnet, und ganz besonders gerade ihn, nichts anderes als die griechische Übersetzung des hebräischen Jahwe, von der Septuaginta an seiner Stelle gebraucht.

Aber im Keim ist die ganze trinitarische Offenbarung bereits angedeutet im Nebeneinander des 'elohim Gen. 1, 1, seines Geistes 1, 2, und seines Wortes 1, 3 usw. In letzterer Beziehung ist ausschlaggebend Joh. 1, 1—3; Hebr. 1, 2; Kol. 1, 16 (Joh. 17, 5; Kol. 1, 17). Das sind natürlich nicht nur fromme, aber eigentlich inhaltlose oder phantastische Redensarten oder „wissenschaftlich" überholte Vorstellungen, sondern Wirklichkeiten, die hineinragen bis in den Schoß der Gottheit und herausragen bereits aus Gen. 1, 1—3 und Schöpfung und Erlösung und Heiligung von vornherein in innigste Verbindung miteinander setzen; und die Gemeinde hat den Anspruch darauf, daß ihr von der Theologie her daran auch nicht das allergeringste verkürzt oder verschleiert oder unsicher gemacht wird!

Gottes Heiligkeit leuchtet uns entgegen in der angedeuteten Lichtvorstellung und in der 7mal wiederholten Aussage, daß alles gut (1, 4. 10. 12. 18. 21. 25) bzw. sehr gut (1, 31) war. Seine Liebe liegt in der Tatsache der Erschaffung aller Wesen und der

Fürsorge für sie. Da V. 1 Gott am Anfang schon da ist und über das Leben verfügt, also selbst Leben hat, so ist er vorgestellt als der Gott, der, im Gegensatz zu menschlichen Zeitvorstellungen ausgedrückt, von Ewigkeit zu Ewigkeit ist. Im Gegensatz zu aller heidnischen mythologischen Entstellung fehlt jede Theogonie, d. h. Erzählung von der Entstehung der Gottheit, jeder Polytheismus, d. h. die Anerkennung gleichberechtigter Gottheiten, jede Duplizität, d. h. neben dem Gott steht nirgends ein weibliches Wesen; es gibt dafür nicht einmal den Begriff „Göttin", und im Unterschied von heidnischer Mythologie fehlt die Vorstellung, daß der Stoff ewig sei, neben Gott oder vor Gott, seine Allmacht einschränkend und eben damit das Zutrauen zu ihm verkürzend.

Die Vorstellung der Schöpfung aus nichts liegt wahrscheinlich schon in dem Begriff bara', der von Dillmann zu Gen. 1, 1 als „freimachen und -lassen, hervorgehen lassen, zur Erscheinung bringen" gedeutet wird. „Dafür spricht auch, daß es nie wie andere Verba des Bildens mit dem Akkusativ des Stoffs verbunden wird, sowie der Sprachgebrauch im Stellen wie Num. 16, 30" (Wird der HErr etwas Neues schaffen usw.). Das Wort ist einer der handgreiflichsten Beweise, mit welcher unglaublichen Leichtfertigkeit man mit dem Sprachmaterial im Dienst der Quellenscheidung verfuhr: Wie konnte man bara' in Gen. 1 als Sprachgebrauch des Priesterkodex verwenden, während man es 6, 7 dem Jahwisten, Ex. 34, 10 dem Deuteronomisten oder Jahwisten, Num. 16, 30 dem vereinigten Jahwisten und Elohisten, Deut. 4, 32 dem Deuteronomisten oder dem Redaktor, aber jedenfalls nicht dem Priesterkodex zuwies? Oder wie durfte man demgegenüber den Ausdruck für „machen" ('asah) und „bilden" (jaṣar) in Gen. 2, 4b—3, 24 für eine andere Quelle als P, nämlich für J, in Anspruch nehmen, obwohl P in Gen. 1, 1—2, 4a: 10mal 'asah hat, darunter 8mal für das Tun Gottes, obwohl jaṣar außer 2, 7f. 19 im Pentateuch nicht wieder vorkommt, und obwohl 2 Ausdrücke oder alle 3 Jes. 43, 1 und 45, 12 bzw. 45, 7 und 18, von Gott gebraucht, friedlich beieinander stehen und da kein Mensch an Scheidung denkt? Und wie konnte man das nicht ausdrücklich zurücknehmen, nachdem es von Leuten wie Green (die Einheit der Genesis) hervorgehoben war? — Das Wort ist jedenfalls gebraucht für „die Neuschöpfungen der messianischen Zeit"

(Gesenius-Buhl) in Jes. 4, 5; 41, 20; 45, 8; 65, 17 f. Ist das richtig, so sei auch darauf aufmerksam gemacht, daß es „der eigentümliche Ausdruck für das mühelose, freie Bilden oder Schaffen Gottes ist und nur für dieses im Gebrauch" sich befindet (Dillmann). Aber auch ganz abgesehen davon: im Zusammenhang von Gen. 1, 1 kann es wegen der vorausgehenden Worte „Am Anfang" nur so gemeint sein. Wenn die Schöpfung „aus Nichts" dem Wortlaut nach erst 2. Makk. 7, 28 sich findet, wie sie auch im Neuen Testament Hebr. 11, 3 ausdrücklich bezeugt ist (s. auch Röm. 4, 17), so ist die Sache Gen. 1 durchaus bereits vorhanden. — Danach beurteile man folgende Worte von D. Paulus in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1937, Heft 1, in dem Artikel „Natur als Offenbarung?" S. 34: „Schöpfung — nicht im scholastischen Sinn einer creatio ex nihilo (Schöpfung aus Nichts) — ein in der Bibel ganz apokrypher Spätgedanke — usw."!

Die eigenartige Schaffensweise kommt zum andern dadurch zum Ausdruck, daß 10mal in Gen. 1 die Wendung wiederkehrt: „Und Gott sprach", d. h. Gottes Handwerkszeug war im Gegensatz zu menschlicher Arbeit an den Dingen das Wort, vgl. Ps. 33, 6; Hebr. 11, 3. Und hier steht der Schöpfungsbericht zugleich wieder hoch über allen heidnischen Abirrungen, die die Vorstellung des ewigen Chaos haben, das die Götter bloß irgendwie ordnend gestalten, nicht schaffen!

2. Das Verhältnis Gottes zur Welt.

Mit den letzten Ausführungen haben wir den Übergang zur Weltschöpfung gewonnen, um derentwillen alle vorausgehenden Erörterungen gegeben sind; sie wurden herausgehoben, nur um für den Verstand zu sondern, was in Wirklichkeit zusammen gehört. Um „eine kühle, an sich resultatlose, auch als resultatlos zum voraus angekündigte, dialektische Exposition über die Schöpfung aus Nichts" (gegen Vilmar, s. u.) handelt es sich keineswegs. Im Gegensatz zu allem Mythus sind „mit kühner, freier Stirn — kühn durch Gottes Kraft und frei durch das Wissen von Gottes Wahrheit — die ersten Worte der Genesis kategorisch als das erste und einzige, weltbildende und weltbezwingende Wort der Autorität und des Friedens hinzustellen, welches mit dem Schall von 1000 Donnern durch alle Jahr-

tausende hintönt und 100fach in der Geschichte der Offenbarung, verglichen mit der Weisheit und Geschichte der Heidenwelt widerhallt und sich bestätigt findet“ (mit Vilmar, „Theologie der Tatsachen“, S. 37).

Weil Gott der Schöpfer ist, die Welt das Geschöpf, so ergibt sich ohne weiteres, daß alle Naturvergötterung grobe, furchtbare und verhängnisvolle Verwechselung des Geschöpfs mit dem Schöpfer ist. Wie im Alten Testament etwa Ex. 20; Deut. 5 verboten ist, daß Gott unter irgendeinem Gleichnis abgebildet werde (s. o. das Zitat von Stange, S. 29), Anbetung der Gestirne Deut. 4, 19; 17, 3 untersagt, Am. 5, 26 f. bestraft wird, Röm. 1, 18 ff. die furchtbare Wechselwirkung zwischen solchem religiösen Abfall und dem sittlichen geschildert ist, heben die Stellen, die von der Schöpfung widerklingen, den Lobpreis hervor (wie Ps. 104; Hiob 38 ff.), die Nichtigkeit der Götzen (1. Kön. 18, 27; Jes. 2, 18 ff.; 40, 18 ff.; 44, 9 ff.; 45, 16; Jer. 10, 3—16; Ps. 115, 4 ff. usw.), während Gott souverän über Himmel und Erde, Sternen und Völkern waltet und dabei und deshalb der Seinen nicht vergißt, Jes. 40, 12 ff. 26 ff. usw. Hier können auch einmal mythische Vorstellungen verwendet werden, in poetischen Schilderungen, geradeso wie die mittelalterlichen Dome allerlei Dämonen als Wasserspeier im Dienste des Heiligtums darstellen, vgl. Jes. 30, 7; 51, 9 f. (auch wohl 27, 1); Ps. 89, 11 (auch 74, 13 f.); Hiob 9, 13; 26, 12.

„Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit“ (Röm. 11, 36), das bringt Gen. 1 auf eine zutreffende Formel, die zugleich Schlußzusammenfassung der wunderbaren Wege der Heilsgeschichte mit Israel und der Heidenwelt ist, und Gellerts Lied gibt dem einen poetischen Ausdruck:

Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht,
Die Wunder deiner Wege,
Die Liebe, die für alle wacht,
Anbetend überlege,
So weiß ich von Bewundrung voll
Nicht, wie ich dich erheben soll,
Mein Gott, mein Herr und Vater!

Daß Gen. 1 eine logische Zusammenfassung gebe, von der Sabbatsidee Israels aus rückwärts projiziert, wie R. Kraemer

in seinem viel Tiefes enthaltendem Werk „Die Urgeschichte" behauptet, dürfte der Darstellung nicht gerecht werden, ganz abgesehen davon, daß hinsichtlich der Sabbatsidee eine Vertauschung von Ursache und Wirkung zugrunde liegt. Die Schöpfung ist das Frühere, und im Dekalog als dem Späteren wird umgekehrt in Ex. 20, 8 ff. auf Gen. 2, 2 f. rekurriert, was nur bei der seelsorgerlichen Einschärfung der Gebote im Deuteronomium 5, 13 ff. einer andern Anwendung Platz macht. Gen. 1 macht durchaus den Eindruck einer zeitlichen Aufeinanderfolge. Kraemer wollte durch seine Annahme den bekannten vermeintlichen Widerspruch zwischen Gen. 1 und 2 (s. o. S. 34 ff.) beseitigen; aber der ist ja in Wahrheit auch gar nicht vorhanden, sobald nur Gen. 2 logische, nicht zeitliche Darstellung ist, wie Kraemer auch selbst ganz richtig annimmt.

In Gen. 1 wird in großen Grundlinien der Aufbau der Schöpfung aufgezeigt in der Art, wie wir es oben (S. 36) zur Darstellung brachten. Daß sie in diesen großen Linien richtig ist, ist keine Frage und wird gar nicht davon berührt, ob die Naturwissenschaft nachweisen kann, daß im einzelnen sich Verschiebungen finden zwischen Pflanzen- und Tierwelt. Daß V. 3 (das Licht) vor V. 14 (den Lichtern) steht, wurde früher als Haupteinwand gegen Gen. 1 geltend gemacht, um die Unwissenheit des Verfassers darzutun und an den Pranger zu stellen, ist aber inzwischen auch durch die Naturwissenschaft als sinnvoll und sachentsprechend anerkannt. Die Trennung der Arten hat bisher noch keine durchschlagende Widerlegung gefunden (s. o. S. 38). Es ist demgegenüber geradezu unbegreiflich, wie Gen. 1 von den Theologen voreilig preisgegeben wird, während man bei Naturwissenschaftlern ganz andere Urteile lesen kann (s. o. S. 37 ff). Im Rahmen der Religion gibt Gen. 1 der Naturbetrachtung wertvolle Winke, selbstverständlich in einer Form und in einem Maße, daß die Schilderung zu allen Zeiten auch einem einfältigen Gemüt zugänglich gemacht war und heute noch zugänglich ist und bleibt!

Als ein unmittelbarer Eindruck der Schöpfungsgeschichte ist ferner festzustellen, daß Gott ein Gott der Ordnung ist, was von Paulus bei der Herkunft der Obrigkeit Röm. 13, 1, für das Gemeindeleben im besonderen 1. Kor. 14, 33 geltend gemacht wird. Und zwar tritt uns in Gen. 1 eine von dem Niederen zum Höheren auf-

steigende Ordnung entgegen (s. darüber noch unten), also eine Zielstrebigkeit. Ob die Tage eigentlich gemeint seien oder nicht, ist bekanntlich viel verhandelt. Für die erstere Auffassung, die auch Luther vertrat, spricht der erste Eindruck und besonders die immer wiederkehrende Schlußformel bei den einzelnen Tagewerken: „Und es ward Abend, und es ward Morgen, ein 1., 2. (usw.) Tag" (V. 5. 8. 13. 19. 23. 31). Doch sind nach V. 14 ff. Sonnentage in unserm Sinne erst mit der Erschaffung der Sonne am 4. Schöpfungstage möglich, so daß kaum zu verstehen wäre, wenn schon V. 5. 8. 13 Sonnentage gemeint sein sollten. Der 7. Tag ist bestimmt als jetzt noch andauernde Periode gemeint — die Schlußformel fehlt hier übrigens — (s. noch Hebr. 4, 4. 10); dann sollte man aber bei den andern Tagen diese Auffassung auch für möglich, wahrscheinlich oder sogar nötig halten. Überall fehlt zudem im Grundtext der bestimmte Artikel außer in 1, 31. Endlich ist auch sonst oft genug „Tag" im Sinne von „Periode" gemeint: So ist 2. Kor. 6, 2 der Tag des Heils nicht bloß ein Tag (vgl. Jes. 49, 8; Luk. 4, 19. 21); auch der Jüngste Tag erscheint bald in kurzer Zusammendrängung, bald in der Mehrzahl, vgl. für letzteres Mark. 13, 19; Luk. 17, 26 usw., wie ähnliches auch schon im Alten Testament beim „Tag Jahwes" zu beobachten ist, da er sich auch in der Einzahl und in der Mehrzahl findet, außerdem aber sich in eine gegen Israel feindliche und in eine Israel freundliche, der Weltmacht aber feindliche Seite zerlegt (s. meinen Artikel: „Der Prophet Obadja in praktischer Ausdeutung" in „Gesetz und Zeugnis" 1935, Heft 1—9 unter II b). — Zu Joh. 16, 23 („An dem Tage werdet ihr mich nichts fragen") schreibt Hengstenberg (Kommentar III, S. 133): „Dieser Tag nach alttestamentlicher Weise als Anfangspunkt einer neuen Epoche." Und bei Keil lesen wir zu Lev. 6, 12—16, speziell zu V. 13 zu den Worten: „An dem Tage, an dem er gesalbt wird": In ihnen „ist die 7 Tage dauernde Salbung nach ihrem Abschluß als jom (= Tag) bezeichnet wie Gen. 2, 4 die 7tägige Schöpfung". Ergibt sich somit aus rein exegetischer Betrachtungsweise als hohe Wahrscheinlichkeit, daß der Begriff Tag „Schöpfungsperioden" nicht ausschließt, sondern direkt meint, so bedarf es weder des Hinweises, daß vor Gott 1000 Jahre sind wie ein Tag (Ps. 90, 4; 2. Petr. 3, 8), dieser Satz also auch

umgekehrt werden kann (2. Petr. 3, 8), noch einer Beschränkung der naturwissenschaftlichen Annahmen in irgendeiner Weise.*

Zwei Anhänge.

α) Zu Gen. 1, 2. Andeuten möchte ich noch zwei Fragen; allerdings kann es sich eben nur um Andeutungen handeln, weil Gottes Wort uns keine weiteren Ausführungen gibt. Man hat gemeint, in Gen. 1, 2 sei auf eine Katastrophe hingewiesen, die sich zwischen V. 1 und 2 zugetragen hätte. Dann gewönne man, auch bei der Deutung der Schöpfungstage auf eigentliche Tage, hier schon Platz für die naturwissenschaftlichen Zeiträume. Exegetisch ist richtig dazu bemerkt worden, daß die hebräische Verbalform weha'areṣ hajetha statt wattehi ha'areṣ ausschließe, daß dadurch eine geschichtliche Aufeinanderfolge gegeben werde: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und dann wurde die Erde wüste und leer. Wenn aber nicht der Eintritt der Katastrophe, sondern die Schilderung des durch sie hervorgerufenen Zustandes beabsichtigt war, ist exegetisch gegen jene Auffassung nichts einzuwenden; sie läßt sich u. U. durch die 2. Petr. 3, 5 f. gegebenen Aussagen direkt stützen. Also der Sinn würde sein: Und die Erde befand sich in einem wüsten und leeren Zustand; nicht: da trat ein wüster und leerer Zustand ein! S. noch Mühe (Möller): „Gott hat die Erde nicht wüst geschaffen" in „Nach dem Gesetz und Zeugnis" 1936, S. 143 ff.

β) Erschaffung der Geisterwelt. Eine weitere Frage ist die, ob die Schöpfung der Engel und ihre Scheidung in böse und gute, d. h. die in der Engelwelt vorauszusetzende Katastrophe im allgemeinen, wie das 2. Petr. 2, 4; Judä 6 Angedeutete im besonderen mit Gen. 1, 2 in Verbindung zu setzen ist.** Bezieht sich das Urteil in

* Rohnert dachte u. U. auch daran, falls Tage doch Sonnentage wären, was er aber ebensowenig meinte wie ich, daß sie ursprünglich länger gewesen sein könnten, so daß sich die Erde ursprünglich langsamer um die Sonne gedreht hätte, vgl. „Gesetz und Zeugnis" 1929, S. 17 f. Alle derartigen Spekulationen sind unnötig.

* Die Deutung auf Gen. 6 ist, obwohl sie von Henoch (vgl. Langes Bibelwerk) gegeben wird — auch Philo und Josephus sprechen nach Green, the Unity of Genesis S. 53, vom Einfluß von heidnischen Fabeln — abzuweisen. Sie liegt 2. Petr. 2, 4 ganz fern, weil V. 4, 5 und 6 offenbar drei verschiedene Beispiele geben, sie wird in Judä 7 nur dadurch hineingebracht, daß τούτοις (wie diese) auf die Engel bezogen wird statt auf die Bewohner von Sodom und Gomorra; sie wird unmittelbar widerraten, falls in V. 7 πρνκεὸ'ειν (= Unzucht treiben)

Gen. 1, 31 auf die gesamte Schöpfung, so wäre der Fall der Engel, der Gen. 3, verglichen mit Joh. 8, 44 (s. auch 1. Joh. 3, 8—10); Offenb. 12, 3—17; 13, 2. 4. 11; 16, 13; 20, 2, vorausgesetzt wird, nach Gen. 1 anzusetzen. Wäre aber nach einer Katastrophe von V. 2 nur ein Wiederaufbau des Zerstörten gegeben, so könnte die Entstehung der Engel und ihre Scheidung in gute und böse vor 1, 2 eingeschoben, eventuell mit der 1, 2 vorausgesetzten Katastrophe verbunden gedacht werden. Da Hiob 38, 7 die Gottessöhne als bei der Schöpfung vorhanden vorausgesetzt werden, so wäre Gen. 2, 1 entweder nur auf die Welt der Gestirne zu beziehen, oder der Vers blickt zusammenfassend zurück auch auf 1, 1. Diese Andeutungen müssen genügen.

3. Die Erschaffung des Menschen.

Offenbar ist mit der Ordnung, auf die unter Nr. 2 hingewiesen wurde, eine Steigerung gegeben. Die Tierwelt folgt der Pflanzenwelt nicht nur, sondern steht höher als diese, wie die Pflanzenwelt ja sofort der Tierwelt als Nahrung zugewiesen wird; nach der Beobachtung bleiben Pflanzen am Ort stehen, die Tierwelt hat aber die Möglichkeit der Fortbewegung, was vom 4. Tag an, sofern von da ab das Bewegliche geschildert wird, auch im Aufbau der Bibel zur Geltung kam (s. o. S. 36); doch drängt sich dieser Eindruck des Höherstehens der Tierwelt auch in sonstigen Lebensäußerungen auf, so in der Aufnahmefähigkeit durch Sinneswerkzeuge, in der Äußerungsfähigkeit durch Laute, in Gedächtnis, in Anziehung und Abstoßung. So liegt also nun auch schon darin, daß die Erschaffung des Menschen am Ende steht, eine Hindeutung auf seinen besonderen Wert: Das Beste kommt zuletzt!

Derselbe Gedanke kommt dadurch zum Ausdruck, daß überall sonst Gott einfach spricht, wenn ein neuer Schöpfungstag oder ein neues Schöpfungswerk anhebt. Jetzt aber geht gleichsam eine Selbstüberlegung Gottes voraus. Daß sie in der Mehrzahl erfolgt (s. o. S. 43), deutet darauf hin, daß die Gottheit mit allen ihren

nur auf die Lösung bestimmter Bindungen bezogen werden kann; sie wird unmöglich durch den exegetischen Zusammenhang in Gen. 6 (vgl. dazu Hengstenberg und unten unter III A, 3 b). Wir haben die Bibel aus sich selbst auszulegen und nicht nach Henoch usw., wenn die Apokryphen usw. in Widerspruch zur Bibel stehen.

Kräften und innergöttlichen Bewegungen daran beteiligt ist, und erst recht darauf, daß die Ebenbildlichkeit des Menschen nach dieser Mehrzahl in Gott umschrieben werden soll: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.“ Daß bei dieser Vorüberlegung wie nachher bei der Ausführung der Menschenschöpfung sofort die Herrschaft über die Lebewesen bzw. die Untertänigmachung der ganzen Erde angeführt wird, zeigt, daß der Begriff der Gottebenbildlichkeit zu solchen Gedanken und Aufgaben in engster Beziehung steht, in der Herrschaft zum Ausdruck kommt. Daher gehen wir gleich von diesem Gedanken aus. Gott hat die Welt aus sich herausgesetzt und hat sie in seiner Hand, so daß schlechterdings alles, das Große wie das Kleine (Jes. 40, 26; Matth. 10, 29—31), von ihm abhängig ist und bleibt. Der Mensch kann weder sich noch die Welt schaffen, aber er kann und soll sie beherrschen. Alle Forschung, Kunst und Technik sind so wenig ein Beweis gegen den Gottesglauben, daß umgekehrt in allen diesen Beziehungen und Betätigungen die Gottebenbildlichkeit und der Schöpfungswille Gottes mit dem Menschen recht eigentlich sich auswirken. V. Frank nannte es in seiner Ausdrucksweise relative Setzung auf Grund von Gesetztheit, während er Gott die absolute Setzung zusprach. — Doch führt das zum Erfassen des tiefsten Wesens des Menschen: Wie Gott Person ist, so sind wir nach seinem Ebenbild geschaffenen Menschen ein Ich, das nicht nur in die Welt eingreift, sondern sein selbst bewußt und sein selbst mächtig ist und Gott als einem Du als Ich wie einem Spiegelbild entgegentritt, nur daß wir Person wieder nur auf Grund der Gesetztheit, d. h. der anerschaffenen Unterlage sein können im Gegensatz zu Gott, der seiner eigenen Persönlichkeit freier Urgrund ist.

Mit der Zusprechung und Anerschaffung eines Ich ist gegeben, daß alle Äußerungen menschlichen Personenlebens einbegriffen sind, und daß es keine Äußerung gibt, die nicht zu der Gottebenbildlichkeit in Beziehung gesetzt ist. Alles, was für oberflächliche Betrachtung schon den Menschen vor dem Tier auszeichnet: sein aufrechter Gang, während das Tier sich nur vorübergehend aufrichtet, sein großer Gesichtswinkel, bedingt durch die größere Gehirnmasse, die artikulierte Sprache mit all den damit begründeten geistigen Vorzügen, während das Tier nur Laute oder sinnliche Übertragung zur Verständigung hat, sind nur Ausflüsse und Anzeichen

des höheren Wertes. Dieser aber kann nicht richtig erfaßt oder festgestellt werden, ohne an die Ebenbildlichkeit göttlichen Personenlebens zu denken.

Mit der Vernunft kann er allein von den Geschöpfen dieser Erde den Gedanken Gottes fassen (aus der Natur, der Weltgeschichte und der Geschichte des eigenen Lebens, aus dem Gewissen und aus dem Worte Gottes); in der Verbindung mit Gott (in dessen Wort und im Gebet) empfindet er das höchste Glück bzw. den tiefsten Schrecken im Abstandsgefühl, während alles andere für sich genommen das Herz in der Tiefe nicht erreichen, erfüllen und befriedigen kann; endlich die Unterscheidungs- und Entscheidungsmöglichkeit zwischen gut und böse konnte nur entstehen infolge der Gottebenbildlichkeit, wie nachher weiter zu zeigen ist. Alles nach seiten des Denkens, Fühlens, Wollens war als gottebenbildliche Anlage vorhanden, die sich entwickeln sollte, durch den Sündenfall nur in verkehrte Richtung getrieben wurde. Was es um das Ebenbild im tiefsten Sinne war, ist abzusehen an Jesus Christus, der nach 2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; Hebr. 1, 3 (1. Kor. 15, 49) das Bild Gottes an sich trug, ist zu rekonstruieren nach Röm. 8, 29; Kol. 3, 10; Eph. 4, 24 (1. Kor. 15, 49) aus der Erneuerung des zum Ebenbild wiederhergestellten Christen, wobei jedoch zu beobachten ist, daß das formale Ebenbild Gottes nach Gen. (4, 25) 5, 1. 3; 9, 6; Jak. 3, 9; 1. Kor. 11, 7; Akt. 17, 28 nach dem Sündenfall nicht verloren, sondern nur entstellt ist, weshalb seine Erneuerung sich als notwendig, aber auch möglich erweist. Vgl. noch die Beschreibung in den Apokryphen in Jes. Sir. 17, 1—10, die eschatologische Aussage in 1. Joh. 3, 2 („Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist") und die gegenbildliche Aussage vom Bild des Tieres in Apok. 13, 14 f.; 15, 2.

Daß ursprünglich ein Mensch (s. o. S. 34 f.) und dann ein Paar geschaffen wurden im Gegensatz zu den Tieren, die gleich in wimmelnder Fülle auftreten, deutet auch klar auf den Unterschied und die Höherstellung des Menschen hin. Wohl hat Gott ein Menschengeschlecht von Anfang an im Auge und sorgt gleich in Gen. 1 dafür, daß dies deutlich gesehen wird. Aber vor ihm und in ihm hebt sich das Individuum heraus, eben die Persönlichkeit. Und dadurch, daß das Geschlecht aus einzelnen Individuen besteht, ge-

schaffen nach Gottes Ebenbild, ist das Menschengeschlecht etwas grundsätzlich Anderes und Höheres als die Tierwelt, die den Charakter der Masse und des Herdenhaften an sich trägt. Andererseits fehlt die Beziehung auf den Nächsten gleich im Anfang nicht, s. den eigentümlichen Wechsel von Singular und Plural in 1, 26 f.; 5, 1 f. (s. S. 34 f.); ganz deutlich ist später 9, 6 und Jak. 3, 9. Vgl. die Theologie Gogartens.

Mit der Gottebenbildlichkeit sind aber auch die anthropomorphen und anthropopathischen Aussagen über Gott in Verbindung zu setzen, die also von Gott in menschlich-körperlichen und -seelischen Ausdrücken sprechen, von denen wir gleich 2, 7. 19; 3, 8 (Bilden des Menschen und der Tiere; Wandeln im Garten) und 6, 6 (Reue Gottes) besonders deutliche Beispiele haben. In der Gottebenbildlichkeit liegt von der einen Seite aus betrachtet eine unendliche Herablassung Gottes zu seiner (obersten) Kreatur, von der andern Seite aus gesehen aber eine unendliche Erhebung des Menschen (Ps. 8, 5 ff.). Weil alle anthropomorphen und -pathischen Aussagen Gott herabzuziehen drohen, ist als Gegengewicht zu bedenken einmal die Aussage, daß er Geist ist (s. davon die ersten Andeutungen in 1, 2 und 6, 3 sowie im Bilderverbot Ex. 20, 4; vgl. Deut. 4, 12, aber auch in den fortwährenden Wandlungen in der gleich zu besprechenden Erscheinungsweise Gottes, bis hin zur Aussage Jesu in Joh. 4, 24 und in der immer im Alten wie im Neuen Testament betonten Versicherung, daß niemand Gott eigentlich sehen kann, s. sofort); ferner liegt ein Gegengewicht in der andern Aussage und Vorstellung, daß er der Heilige ist, der heiligt (von Gen. 1, 3; 28, 17; Ex. 3, 5; 12, 16; 15, 11. 13; 16, 23; 19, 6 an über Lev. 11, 44 fort bis hin zum Ausdruck: „Der Heilige in Israel“, besonders bei Jesaja, Anschauungen, die im Neuen Testament weiter wachsen und wirken).

Andererseits haben wir keinen Deismus, der Gott weltenfern denkt, sondern Gott ist uns nahe und wird uns gerade nahegebracht durch die anthropomorph und anthropopathisch gehaltenen Aussagen. So werden ihm Finger, Ohren, Nase, Hand, Arm, Füße, Mund, Herz, Eingeweide beigelegt, Tätigkeiten wie bilden (2, 7. 19), gehen (3, 8), ruhen (bzw. das Gegenteil) 2, 2 f., herabfahren (11, 5) und hinauffahren (17, 22; 35, 13), verschließen der Tür (7,

16), hören, sehen, riechen, sprechen, erscheinen wie Gen. 18; Ex. 3; 6; 13, 21 f., vor den Propheten (Jes. 1; Jer. 1; Hes. 1 ff. usw.) und schon vor Moses und Elias, was in den verschiedenen Formen als Vorspiel die Menschwerdung Jesu vorbereitet und in dieser gipfelt, wie andererseits Luk. 11, 20 der Finger Gottes aus Ex. 8, 15, der Schoß Gottes in Joh. 1, 18 aus Vorstellungen in Spr. 8, 30, der süße Geruch in Eph. 5, 2 aus Lev. 1, 9 usw. (vgl. schon Gen. 8, 21) genommen ist, und wie die Aussage „Gott ist Geist" (Joh. 4, 24) die andere neben sich hat: „Das Wort ward Fleisch", und das alles neben Joh. 1, 18 und 1. Tim. 6, 16. Aussagen wie 1. Kön. 8, 27; Akt. 17, 24 (der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen; Gott wohnt nicht in Tempeln) beugen gleichfalls falschen Vorstellungen vor.

Andererseits wird Gott menschliches Empfinden beigelegt, so daß von ihm Reue, Eifer, Zorn, Rache, Liebe, Erbarmen usw. ausgesagt werden können. Man hat das, vom Ebenbild Gottes ausgehend, nicht etwa zu entschuldigen, sondern das gehört zur wirklichen Religion hinzu und wird durch Gottes Ebenbildlichkeit ermöglicht und begründet. Vgl. noch Worte von Jacobi: „Den Menschen schaffend theomorphisirte Gott; notwendig anthropomorphisirt darum der Mensch" (zitiert nach Hengstenberg, Beiträge III, S. 446). Hengstenberg selbst schreibt auf S. 447 f.: „Der menschliche Leib ist das Bild des Bildes Gottes, und wie das Urbild sich in ihm abspiegelt, so ist er geeignet zum Darstellungsmittel für dasselbe." Der Deismus dagegen „verfällt aus dem Anthropomorphismus in den Nihilismus"! „Wir bekennen uns demnach zu einem von der Überzeugung, daß der Mensch Gottes Ebenbild an sich trage, unzertrennlichen Anthropomorphismus, und behaupten, außer diesem Anthropomorphismus, der von jeher Theismus genannt wurde, ist nur Gottesleugnung oder Fetischismus" (Jacobi). „Der Gedanke mag dem Gedanken gewachsen sein, aber mit den Gefühlen, Trieben, Leidenschaften kann er's nicht aufnehmen" (S. 448). Auf S. 454 endlich schreibt Hengstenberg über Calvin: Die Anthropomorphismen „bilden ihm einen herrlichen Schmuck der Heiligen Schrift". S. weiteres zu Gen. 6, 6 (Reue Gottes) unter III, A 3 d, vgl. auch schon jetzt Jona 3, 10; Jer. 18, 7 f.; 26, 3. 19 und den Satz in Schreiners „Die Verkündigung des Wortes Gottes", S. 59 f.: „Es (das

Wort) weist über sich hinaus auf den Schöpfer, der uns nach seinem Bilde schuf und neu schaffen will zu seinem Bilde hin. Der unveräußerliche Begegnungscharakter des menschlichen Wortes ruht in der Personhaftigkeit seines Ursprungs: dem theomorphen Charakter unserer Geschöpflichkeit. Der viel geschmähte Anthropomorphismus des christlichen Gottesverhältnisses erweist sich also als der sachgemäße und notwendige Widerschein der wirklichen Gottesbeziehung."

Da Gen. 1 beginnt mit der Menschheit und nicht beginnt mit dem beschränkten Blick auf Israel, und da bis Gen. 11 hin Menschheitsgeschichte gegeben wird, und da endlich dort, wo die Geschichte eines Mannes und seiner Familie und mit diesem die Geschichte eines Volkes beginnt (Gen. 12 ff.), sofort die Beziehung auf die ganze Menschheit festgestellt wird (Gen. 12, 1—3), die durch Jesus Christus zur Auswirkung kommt, sind von vornherein bestimmten antisemitischen Gedankengängen die Spitzen abgebrochen, Gedanken aber wie die der Universalität der Sünde und der Errettung vorbereitet, vgl. Akt. 17, 26 ff.; Röm. 5; 1. Kor. 15!

Sowohl durch Nr. 2 wie durch Nr. 3, aber auch schon durch Nr. 1 ist der Weg gebahnt für die Möglichkeit von Wunder und Weissagung. Gott steht zu seiner Schöpfung nicht wie ein Uhrmacher zu einer Uhr, die er gebaut hat, und um die er sich höchstens erst wieder kümmert, wenn sie ihm zur Reparatur gebracht wird; sondern Gott steht zu seiner Schöpfung wie ein Orgelbaumeister, der sein Werk frei spielt, es bis ins einzelste hinein kennt und dessen absolut mächtig ist. Der Vergleich des reparaturbedürftigen Werks wird allerdings seine Bedeutung auch sofort bekommen, sobald wir auf die in die Welt gekommene Sünde unsern Blick lenken.

4. Zwei besondere Ordnungen.

a) Der Vegetarianismus.

Die eine Ordnung ist in Gen. 1, 29 f. angegeben und zeigt, daß Menschen wie Tierwelt vegetarisch leben sollten. Nach der Sintflut erst wird die Fleischnahrung als etwas Besonderes eingesetzt 9, 3. Die Tierfelle, aus denen Gott nach dem Sündenfall die ersten Kleider macht 3, 21, das Tieropfer, das Abel bringt 4, 4, beweisen, daß der Sündenfall bereits die andere Kreatur in Mitleidenschaft zieht, wie die Pflanzenwelt durch den Baum der Erkenntnis, die

Tierwelt durch die Schlange am Drama mitbeteiligt waren; das verstärkt sich nur noch durch Gen. 9 und bestimmt Paulus zu den Ausführungen in Röm. 8, 18 ff. (s. noch unten). Weissagungen wie Jes. 11, 6—8; 65, 25 zeigen, daß die Qual der Kreatur im Kampf ums Dasein nicht ursprünglich ist, und daß das friedliche Beisammensein der Kreatur einst in der Endzeit wie in der Urzeit wiederhergestellt werden soll. Daß aber der Gedanke des Dienstes der niederen Kreatur für die höhere nicht in jeder Weise erst durch den Sündenfall in die Welt kam, wird durch 1, 29 f. wenigstens insoweit angezeigt, als die Pflanzenwelt schon vor dem Fall der Tier- und Menschenwelt als Nahrung überwiesen wird, in den Früchten, wie im Kraut. Es muß nun die Frage aufgeworfen werden, ob dieser Gedanke des Dienstes in irgendeinem Maße auch auf die Tierwelt ausgedehnt werden darf, so daß, was wir vorhin andeuteten über die Folgen des Sündenfalls, wohl sein volles Recht behält, und so, daß auch Röm. 5, 12 ff. das Hineinkommen des Todes in die Menschenwelt nicht im geringsten verkürzt wird, aber doch so, daß ein Dienen niederer Lebewesen für höhere in Betracht käme, wenn und soweit es sich als naturwissenschaftliche Tatsache herausstellt, daß schon vor dem Auftreten des Menschen ein Sterben von Tieren zur Ernährung von andern usw. in irgendwelchem Ausmaß stattgefunden hätte.

Eine ganz andere Betrachtungsweise würde es sein, wenn man es so auffassen könnte, daß das Röm. 8, 18 ff. gekennzeichnete Leiden der Kreatur vielleicht nicht durch den Menschen, sondern durch den Satan veranlaßt wäre. Nach Gen. 2, 15 soll der Mensch den Garten bewahren. 3, 1 ff. ist die Schlange im Garten. Ob also der Tod außerhalb des Gartens schon in irgendeiner Form herrschte und dort durch den Fall der Engelwelt verursacht war? Wo die Felle hergenommen waren, aus denen Gott die Kleider machte, d. h. ob von Tieren im Garten oder außer dem Garten, wird nicht gesagt. In der Nahrung tritt beim Menschen sofort nach dem Fall insofern ein Wechsel ein, als er nach 3, 18 nun nur das Kraut auf dem Felde ißt, die bisherige Nahrung aus dem Garten jedenfalls fortfällt. In der Natur wird ein Wechsel durch 3, 17 f. angezeigt, indem der Acker verflucht wird und Dornen und Disteln trägt.

b) Der Sabbat.

Die andere Ordnung bezieht sich auf den Sabbat Gen. 2, 1—3. Auch hier soll noch einmal darauf hingewiesen werden, daß es sich um nichts Jüdisches, sondern um etwas handelt, das mit der Schöpfung gegeben war und also den Menschen angeht. Eine Erinnerung irgendwelcher Art mag es sein, daß wir in Babylon eine durchlaufende 5tägige Periode kennen, und daß dort und wieder bei den Funden in Ras Schamra der 7. Tag, wenn auch nicht durch die Monate durchlaufend, eine besondere Bedeutung hat (vgl. dazu Jeremias, „Das Alte Testament im Licht des alten Orient" und Marston, „New Bible Evidence"). Durch das Christentum ist mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß alle Zeit Gott heilig ist, also die Heraushebung eines Tages im Sinne der judaistischen Vorschriften für Christen ein Aufgeben ihres Christenglaubens bedeuten kann (Gal. 4, 10 f., vgl. auch Kol. 2, 16). In andern Fällen konnte sich Paulus zu der Frage viel ruhiger stellen, s. Röm. 14, 1—12, nämlich dann, wenn es sich nicht um die grundsätzliche Frage handelte, ob die Beobachtung zur Erlangung der Rechtfertigung nötig sei. Im Neuen Testament sind Anzeichen da, daß man den 1. Tag in der Woche schon auszeichnete (1. Kor. 16, 2; Akt. 20, 7; wohl auch Apok. 1, 10). Das geschah jedenfalls zur Erinnerung daran, daß Jesus an einem Sonntag auferstand, vgl. Apok. 1, 5. 18 (50 Tage nachher wurde auch der Heilige Geist erstmalig an einem Sonntag ausgegossen). Es liegt in der Aussonderung eines Tages in der Woche und seiner Bestimmung zu gottesdienstlichen Veranstaltungen aber doch auch eine Rücksichtnahme auf Gen. 2, 1—3. Das Verhältnis von Arbeit und Ruhe wie 6 zu 1 ist dabei berücksichtigt. Alle andern Festsetzungen wie die Dekaden in der französischen Revolution konnten sich nicht halten; mit der 5-Tagewoche Sowjet-Rußlands, die noch dazu nicht einheitlich gestaltet ist und alle Gemeinschaft des Hauses und des gemeinsamen Gottesdienstes unmöglich macht, wird es nicht anders gehen. Nach Skovgard Petersens feinem Buch „Des Glaubens Bedeutung" haben Pettenkofers physiologische Untersuchungen über die Ergänzungen des verbrauchten Sauerstoffs hinterher bestätigt, wie von naturwissenschaftlichem Gesichtspunkt aus mit Gen. 2, 1—3 dem Menschen (und der Tierwelt, vgl. Ex. 20, 9 ff.) ein ganz großes Geschenk beschert ist, auf das die Geschöpfe nur zu

ihrem Schaden verzichten. Soll des Herren Tag freilich zum Segen und nicht zu einem Satanstag und zum Fluch werden, so ist allerdings der Begriff des „Heiligens" in Gen. 2, 3 nicht zu vergessen. Er schließt beides ein, negativ die Aussonderung von anderem (später speziell von allem, was mit der Sünde zusammenhängt, hier zunächst von allem profanen), positiv die Weihung an Gott. Wir wissen aus Luthers Erklärung zum 3. Gebot, daß es dort darauf ankommt, die Predigt und Gottes Wort an diesem Ruhetag nicht zu verachten, sondern dasselbe heilig zu halten, gerne zu hören und zu lernen!

Im 7tägigen Feiertag, dessen Einrichtung ein Rest aus dem Paradies ist, wird zu gleicher Zeit die Ruhe des Volkes Israel im Besitz des Heiligen Landes (Ps. 95, 11; Deut. 3, 20—Jos. 1, 15; 22, 4—Deut. 12, 9 f.; Jos. 23, 1—Deut. 25, 19—Jos. 1, 13—Jos. 21, 44; 2. Sam. 7, 1. 11; 1. Kön. 5, 18; 8, 56 usw.) und die Ruhe des Volkes Gottes in der Ewigkeit sinnbildlich vorgebildet nach Hebr. 4, 4. 9 ff. Natürlich schließt das auch ein Wirken in der Ewigkeit nicht aus, wie ja Gottes Wirken gerade im Zusammenhang mit der Sabbatsfrage von Jesus Joh. 5, 17 ausgesagt wird und Jesus selbst gerade in Hilfe aus der Not und im Gutestun eine rechte Feier des Sabbats erblickt.

C. Gen. 2, 4—25. Nachtrag zur Ergänzung für den Urstand.

Da 2, 4—25 strukturell mit dem Folgenden bis 4, 26 (Erste Toledhoth) zusammengehört und enger speziell bis 3, 24 (s. u.), so haben wir zwar, da diese Stelle es doch auch noch mit dem Urstand vor dem Sündenfall zu tun hat, zum Vorigen noch einige Ergänzungen zu geben, aber sozusagen nur als Nachtrag, und ohne daß es sich empfiehlt, nach den oben gegebenen Unterscheidungen zu gliedern. Am Anfang des nächsten Abschnitts werden wir dann über die Struktur und den Gebrauch der Gottesnamen noch einiges auszuführen haben.

Was Gen. 1 erzählt ist, daran wird mit 2, 4 angeknüpft. Aber in Kap. 2 steht alles in Beziehung zum Menschen, dessen Fall im folgenden berichtet wird. Auch hier wird alles Geschehen bis auf den Regen V. 5 auf Gott zurückgeführt. Bei der Erschaffung ist Gott so beteiligt, daß neben dem Wort in Gen. 1 ein Bilden des Leibes aus dem Erdenkloß von Gott ausgesagt wird, weiter das Einblasen des

göttlichen Odems in die Nase des Menschen. Er pflanzt den Garten und läßt Bäume darin aufgehen: Er hat für Wohnung V. 8. 10 ff. und Nahrung V. 9 gesorgt. In seiner Verfügung steht die Erkenntnis des Guten und Bösen und der Baum des Lebens. Er gibt die Gehilfin V. 18 ff. nach vorhergehender Überlegung, wie er auch vorher die Tiere gemacht hatte V. 19, und führt hier also näher aus, was in Gen. 1, 27 nur summarisch angedeutet war; er baut das Weib aus der Rippe des Mannes und bringt sie zu Adam. Er läßt den Menschen seine Fähigkeiten erfassen, indem er die Tiere benennen darf und soll 2, 19. Allmacht, Weisheit und Liebe Gottes auch hier allenthalben! Zu dem Gottesnamen 'elohim wird hier wirkungsvoll der andere, Jahwe, gesetzt, der neben die Allmacht Gottes das Verhältnis zum Ausdruck bringt, in das er mit dem Menschen tritt, und das er festhalten wird auch nach dem Sündenfall. Durch die Zusammensetzung Jahwe 'elohim wird aber von vornherein betont, daß das kein anderer Gott ist als der Schöpfer ('elohim) von Gen. 1, der Jahwe genannt wird, der sich selbst und seinen Verheißungen treue Gott (s. weiteres in dem nächsten Abschnitt, hinter Kap. 11 und besonders zu Ex. 3 und 6).

Die Art, wie Gott der Welt und dem Menschen nahe ist, ergibt von neuem einen ergreifenden Eindruck von der gnädigen Herablassung Gottes und entspricht in der Zeit vor dem Sündenfall und noch nachher bis zum Turmbau zu Babel und bis zu einzelnen Begegnungen mit den Patriarchen selbstverständlich dem wirklichen Geschehen. Durch Stellung der Aufgabe an Adam, daß er den Garten bebauen und bewahren soll, durch Erprobung des Gehorsams an einem Verbot, durch Androhung der Todesstrafe fällt neues Licht auf Gottes heiliges Wesen.

Was das Menschenwesen betrifft, so betätigt sich die Herrschaft über die Welt, die ihm Gen. 1 zugesichert war, in der Benennung der Tiere 2, 19. Auch die Arbeit ist wie der Sabbat ein Stück Erinnerung aus dem Paradies; hierin beruht bis auf den heutigen Tag der Segen, der mit ihr verbunden ist (s. u.). Daß das Böse irgendwie vorhanden ist, geht aus dem Ausdruck hervor, daß Adam den Garten bewahren soll (2, 15). Auch die Ehe reicht bis in das Paradies zurück, und zwar in Form der Einehe und der Unauflöslichkeit, wie Jesus es in Matth. 19, 5 ff. verstanden und verstehen gelehrt hat,

und wie es trotz aller späteren Entgleisungen offenbar auch da als das Normale angesehen wurde, vgl. einerseits Spr. 31: Das Lob der tugendsamen Hausfrau, und die Erklärung des Scheidebriefs in Deut. 24, 1 ff. durch Jesus als ein Zugeständnis an des Herzens Härtigkeit andererseits in Matth. 19, 8. Die Liebe des Mannes zum Weib wird Eph. 5, 28 ff. darauf begründet, daß die beiden eins sein werden. Der Segen der Fruchtbarkeit wird angedeutet durch die Anwendung auf die Zukunft, wo der Mann Vater und Mutter verlassen wird, um an seinem Weibe zu hangen. Die Reinheit des Herzens der ersten Menschen wird durch das Fehlen des Schamgefühls gewährleistet. Daß sie zum Leben hätten kommen können, das Sterben für sie keine Notwendigkeit war, ist einerseits durch das Dasein des Lebensbaumes, andererseits durch die Drohung des Todes im Fall des Ungehorsams angedeutet. Da Gott als der Inhaber des Lebens den Lebensbaum entstehen ließ, ist er damit kenntlich gemacht als der Lebendige, vgl. etwa die Aussage von Ps. 36, 10, aus vielen herausgegriffen (bei dir ist die Quelle des Lebens, und in deinem Licht sehen wir das Licht).

Besondere Beachtung verdient die Beschreibung der Erschaffung Adams. Offenbar wird 2, 7 der Leib aus dem Erdenkloß gebildet: Beim Tod, wenn der Atem still steht, das Herz nicht mehr schlägt, die Beweglichkeit des Körpers und die Benutzung der Sinne fortfällt, die Erkaltung und Erstarrung eintritt, die Verwesung und Auflösung mit Riesenschritten vor sich geht, wird ja offensichtlich, wie die irdischen Bestandteile, deren chemische Qualität als Erde wissenschaftlich nachweisbar ist, ganz wörtlich wieder zur Erde werden, davon sie genommen sind. — Dem Tatbestand der Menschenerschaffung entspricht andererseits die eschatologische Hoffnung der leiblichen Auferstehung, wenn der Geist sich wieder aus den verklärten irdischen Bestandteilen den Leib erbaut, in dem sich das Wesen des Menschen für ihn selbst und für andere Ausdruck verschafft. Als Gleichnis für die äußere und innere Belebung Israels benutzt diese Hoffnung bereits der Prophet Hesekiel Kap. 37 in ergreifender Schilderung. Bei der Auferstehung Jesu trägt der Körper ja noch die Wundenmale an den Händen und an der Seite an sich. Bei Jesus und Paulus bezeugt das Gleichnis vom Samenkorn, wie seine und wie unsere Auferstehung aufzufassen ist (s. Joh. 12, 24 ff.; 1. Kor.

15, 36 ff.). Alles Vergängliche und Sündige wird abgestreift sein und dem verklärten Zustand Platz machen (1. Kor. 15, 42 ff.).

Andererseits lassen sich die beiden Aussagen von Gen. 2, 7 nicht so trennen, daß der Leib aus Stoff, die Seele aus dem Hauch Gottes bestehe; vielmehr wird der ganze Mensch zur lebendigen Seele. Hier wird die Verwandtschaft des Menschen mit Gott, die Gottebenbildlichkeit von neuem beleuchtet; entsprechend der Einzelschöpfung Adams und nachher Evas kommt die Persönlichkeit des Menschen zum Ausdruck im Vergleich und im Gegensatz zur generellen Tierschöpfung; der Persönlichkeit entspricht dann je länger je deutlicher wieder die andere Bedeutung des Sterbens bzw. des Fortlebens und des wieder lebendig Werdens.

Also die Verwandtschaft mit dem Tier kommt darin zum Ausdruck, daß eine lebende Seele (nephesch chajja Gen. 2, 19 J; 1, 30 P, ru^{a}ch chajjim [= lebendiger Geist!] 6, 17; 7, 15 P, vgl. nischmath chajjim 2, 7 J) auch vom Tier ausgesagt werden kann und Gott dementsprechend „der Gott der Geister alles Fleisches“ mit Einschluß der Tierwelt in Num. 16, 22 P (R); 27, 16 P genannt wird. Und wenn Gottes Geist nach Gen. 6, 3 J im Menschen waltet und Pred. 12, 7 zu Gott zurückkehrt, wird das Ps. 104, 29 f.; Hiob 34, 14 f. allgemein von allen Lebewesen ausgesagt. Pred. 3, 19 ff. wird die Gleichheit von Mensch und Tier und die Verschiedenheit beim Tod entsprechend der alttestamentlichen Erkenntnisstufe noch als unsicher hingestellt, nämlich ob der Geist der Menschenkinder aufwärts steigt, der Geist des Viehs aber zur Erde hinabfährt (s. aber auch 12, 7).

Daß auch von der Frau Gottebenbildlichkeit ausgesagt ist trotz der besonderen Veranstaltung bei ihrer Erschaffung in 2, 19 ff., ist nach Gen. 1, 26. 27 durch den Plural in V. 26 b und durch den Schlußsatz von V. 27 nach den beiden ersten Teilen des Verses sicher. Doch ebenso sicher ist, daß schon bei der Schöpfung durch das Nacheinander der Erschaffung nach 1. Tim. 2, 13 und durch das „von dem Mann“ und durch das „um des Mannes willen“ nach 1. Kor. 11, 8 f. im Vergleich zu V. 7 eine Unterscheidung in der Stellung angedeutet bzw. die Aussage der Gottebenbildlichkeit für die Frau (in V. 7) irgendwie zwar nicht beschränkt, aber doch besonders umschrieben wird (s. noch V. 3).

Auch die Frage nach der Zwei- bzw. Dreiteilung (Dicho- bzw. Trichotomie) bedarf einer kurzen Bemerkung. Man kommt doch zu falschen Schlüssen, wenn man die beiden trichotomisch klingenden Aussagen von 1. Thess. 5, 23 und Hebr. 4, 12 zum Ausgangspunkt nimmt, wie allerdings auch Luther das Wesen des Menschen durch den Vergleich mit dem Vorhof, dem Heiligen und Allerheiligsten der Stiftshütte als 3teilig bestimmte. Der Geist wird von dem Menschen als solchem Sach. 12, 1; Röm. 8, 16; 1. Kor. 2, 11 f.; Hebr. 12, 9 ausgesagt; der christliche Geist ist etwas Besonderes (Röm. 8, 16; Akt. 2, vgl. auch Joh. 20, 22). In 1. Kor. 2, 14; 15, 44—47 ist vom psychischen Menschen und vom psychischen Leib die Rede, und zwar im Gegensatz zum späteren und höheren geistlichen Leib. Aber nach 2. Kor. 7, 1 kann auch der Geist befleckt werden wie das Fleisch. Matth. 27, 50 (Grundtext); Luk. 23, 46; Akt. 7, 58 ist das Sterben hingestellt als ein Hingeben des Geistes, (1. Kön. 17, 22) Matth. 20, 28 im Grundtext (Akt. 20, 10) als ein Hingeben der Seele. Ein Fortleben nach dem Tod wird 1. Petr. 3, 19; Hebr. 12, 23 vom Geist und Apok. 6, 9; 20, 4 von der Seele ausgesagt. Gott selbst wird nicht nur Geist zugeschrieben (Gen. 1, 2; Joh. 4, 24, um nur je eine Stelle aus dem Alten und Neuen Testament zu nennen), sondern auch Seele, vgl. Jes. 42, 1; Am. 6, 8; Hebr. 10, 38. Für Jesus vgl. nach seiten des Geistes Matth. 3, 16; Joh. 1, 33 f.; 3, 34; 2. Kor. 3, 17 und nach seiten der Seele Matth. 20, 28 (nach dem Grundtext); 26, 38.

Diese Zusammenstellung mag vor voreiligem Zufahren und vor unvorsichtigen Unterscheidungen bewahren. Ebensowenig ratsam wäre es natürlich, aus solchen Aufzählungen auf eine völlige Gleichheit von Seele und Geist zu schließen. Vielmehr wird das Wesen von beiden (unter Zuhilfenahme von Aussagen wie Joh. 6, 63 und andern) wohl so zu bestimmen sein, daß man unter ru^a^ch (= Geist) das Leben schaffende Prinzip und unter nephesch (= Seele) das durch die ru^a^ch ins Dasein gerufene Lebewesen versteht, unter ru^a^ch das aktive Prinzip, unter nephesch das so bestimmte Objekt; man hat sie auch als principium und principiatum (Prinzip und das durch das Prinzip Hervorgerufene) einander gegenübergestellt. Und beim Unterschied von Mensch und Tier hat v. Frank (System der christl. Wahrheit I, § 23) es so for-

muliert: Tiere haben nicht Geist wie der Mensch, sondern der Geist hat sie.

So wird also in 1. Thess. 5, 23 auch nur der Segenswunsch ausgedrückt liegen, daß die Heiligung sich auf jede nur mögliche Betrachtungsweise menschlichen Wesens beziehe, d. h. auf Geist, Seele und Leib, und Hebr. 4, 12 drückt aus, daß das Wort noch scheiden könne, was eigentlich unscheidbar miteinander verbunden ist, nämlich Seele und Geist, Mark und Bein!

Gen. 2, 16 f. stellt des Menschen als sittliches Wesen auf eine Probe. Wie die Scheidung der Engel vor sich ging, ist nirgends berichtet. Aber auch Jesu Gehorsam muß erprobt werden, s. Matth. 4, nur daß er im Unterschied von den Menschen die Probe bestand (Hebr. 4, 15). Von Gott kann ausgesagt werden: „Er versucht" (Gen. 22, 1) und „er versucht niemand" (Jak. 1, 13); in letzterem Fall ist die Versuchung zum Bösen im Sinne Satans gemeint, so auch in der 6. Bitte des Vaterunsers und in der Lutherschen Erklärung. Hätte der Mensch die Versuchung im Paradies bestanden, so würde er offenbar zum „Nichtmehrsterbenkönnen" auf erlaubtem Wege vorgedrungen sein.

II. Die Geschlechts (= Entwicklungs) geschichte Himmels und der Erde (älteste Menschheitsgeschichte).

A. Vorbemerkungen zum ganzen Abschnitt 2, 4—4, 26.

1. Der Abschnitt als erste Geschlechts (=Entwicklungs) geschichte von 10 im ganzen.

Unter I A 2, S. 35 f. haben wir **2, 4** benutzt, um mit diesem Vers die Einheitlichkeit des biblischen Textes gegen die Quellenscheidung zu stützen, d. h. jene zu beweisen und diese zu widerlegen. Wir führen jetzt im Anschluß an früher Gesagtes weiter aus, daß der gesamte Stoff der Genesis in 10 Toledhoth gegeben ist, was man mit „Geschlechtsgeschichte", besser mit „Entwicklungsgeschichte" übersetzt. Denn seinem Begriff und seiner Verwendung nach drückt das Wort nicht aus, wie etwas zustande kam, sondern was aus einem Bestehenden weiter wurde, aus ihm hervorging oder sich entwickelte. Die Tatsache, daß es **10** solcher Überschriften sind, daß sie den gesamten Stoff der Genesis umfassen, und daß jede Überschrift alles bis zur nächsten passend einleitet, endlich, daß sie alle zusammen einen kunstvollen Aufbau ergeben, wie sogleich zu zeigen ist, beweist so stark wie kaum etwas anderes, daß die Aufspaltung in Quellen falsch sein muß.*

Die 10 Toledhoth zerlegen sich nun in 2 Hälften zu je 5 wie die Gesetzestafeln: Die 1. Hälfte (2, 4 — 11, 26 = A) enthält Menschheits=, die 2. (11, 27—50, 26 = B) Familiengeschichte.

A.: { I.) 2, 4—4, 26: Die Toledhoth Himmels und der Erde (älteste Menschheitsgeschichte).
II.) 5, 1—6, 8: Die T. Adams (das Entgegenreifen zur Flut). }
{ III.) 6, 9—9, 29: Die T. Noahs.
IV.) 10, 1—11, 9: Die T. der Söhne Noahs. }

* 36, 9 wird durch Vers 1 miterfaßt, zählt also unmöglich als eigene selbständige „Geschlechts (=Entwicklungs) geschichte".

B.: { V.) 11, 10—26: Die T. Sems.
VI.) 11, 27—25, 11: Die T. Tarahs (Abrahamsgeschichte). }

{ VII.) 25, 12—18: Die T. Ismaels.
VIII.) 25, 19—35, 29: Die T. Isaaks (Jakobs- und Esaus-Geschichte). }

{ IX.) 36, 1—37, 1: Die T. Esaus.
X.) 37, 2—50, 26: Die T. Jakobs (hauptsächlich Josephs-Geschichte). }

Die Toledhoth ordnen sich aber auch noch zu 2 und 2 (mal 5 genommen); dann kommen die T. Noahs und seiner Söhne (III und IV), die T. der Stiefbrüder Ismael und Isaak (VII und VIII), die T. der Brüder Esau und Jakob (IX und X), die T. Sems und Tarahs (Abrahamsgeschichte, V und VI), die T. Himmels und der Erde und die Adams (I und II, s. 2, 4 und 5, 1) noch in Parallele (vgl. die geschweiften Klammern).

2. Die Gliederung der 1. Geschlechtsgeschichte 2, 4—4, 26.

A. Der Sündenfall 2, 4—3, 6.

I.) 2, 4—7: Erschaffung des Menschen. II.) 2, 8—14: Sein Wohnsitz.

III.) 2, 15—17: Verbot, das zum Fall führt. IV.) 2, 18—25: Erschaffung des Weibes, das zum Fall führt.

V.) 3, 1—6: Der Fall.

B. Die Folgen des Falles 3, 7—4, 26.

VI.) 3, 7—13: Die unmittelbaren Folgen. VII.) 3, 14—19: Die Bestrafung.

VIII.) 3, 20—24: Bleibende göttliche Freundlichkeit. IX.) 4, 1—16: Kain und Abel.

X.) 4, 17—26: Kainiten und Sethiten.

Ein gewisser Parallelismus und Chiasmus (Symmetrie) fallen in die Augen!

3. Die Gottesnamen.

S. 35 bei 2, 4 war andeutungsweise über die Gottesnamen gesprochen, von denen die Quellenscheidung einst ihren Ausgangspunkt nahm, und mit denen sie doch gleich am Anfang in unentwirrbare

Schwierigkeiten gerät. In 2, 4—4, 26 ist nun festzustellen, daß **20**mal hintereinander, nur aus bestimmten Gründen von **5** 'elohim unterbrochen, Jahwe 'elohim, **5** 'elohim und **10** Jahwe sich finden, also im ganzen **35** (bestehend aus den Summanden: 20+5+10), weiter, daß diese 35 den **35** 'elohim in **1, 1—2, 3** genau entsprechen, die auch noch ihrerseits durch 10maliges: „Da sprach Gott" wieder in Summanden von 10+25 sich zerlegen, daß aber also **1, 1—4, 26: 70** Gottesnamen zu beobachten sind, was um so weniger als willkürlich angesehen werden kann, als 1, 1—4, 26 durch den neuen Anfang in 5, 1, der bewußt auf Kap. 1 zurückgreift, zu einer beabsichtigten Einheit zusammengeschlossen ist. Hatte schon Ed. König auf das 10malige: „Da sprach Gott" als absichtlich gebraucht hingewiesen, so kann der viel umfangreichere aufgezeigte Tatbestand unmöglich als zufällig gelten!* Dieser Tatbestand ist vielmehr allein schon schlechthin entscheidend für die Einheitlichkeit des biblischen Textes. Dazu kommt, daß dem Wechsel der Gottesnamen nach den verschiedensten Seiten hin ein zweckvoller Gebrauch zugrunde liegt. Wenn noch in unserm Abschnitt am Schluß ein **10**maliger Gebrauch von Jahwe zu beobachten ist, so ist die vorausgehende **20**malige Zusammenstellung von Jahwe 'elohim eine deutlich beabsichtigte Kennzeichnung des Gedankens, daß 'elohim, der Gott der Weltschöpfung, derselbe ist, der als Jahwe im folgenden erscheinen wird als der, der sich des gefallnen Menschen annimmt, seine Er-

* In meinem Artikel: Die Bedeutung Joels in der Schriftprophetie in „Gesetz und Zeugnis" 1930 und 1931 unter B III 3e gab ich folgende Beobachtung bezüglich der Gottesnamen und ihres zahlenmäßigen Gebrauchs in Joel: In 2, 18—4, 21 kommen 18 Jahwes vor, davon in 3, 3—4, 21: 12, in 2, 18—3, 2: 6 (also genau entsprechend der doppelten Verszahl: 24 und 12), in 1, 2—20: auch 6. In 1, 2—2, 17, d. h. im 1. Hauptteil (ohne den Einleitungsvers 1, 1) kommen gleichfalls 18 Gottesbezeichnungen Jahwe bzw. 'elohim vor. Im ganzen von 1, 2—4, 21: **36 = 18 mal 2**, genau entsprechend der doppelten Zahl von Versen: **72 = 36 mal 2.** „Jahwe, euer Gott" ist dabei als eine Bezeichnung gerechnet; sonst vgl. für 'elohim 1, 13 (2mal „Gott"), V. 16 und 2, 17 („Gott"). Die Zusammenstellung Jahwe 'elohekhem (Jahwe, euer Gott) erscheint in der andern bedeutsamen Zahl **7** (1, 14; 2, 13. 14; 2, 23. 26. 27; 4, 17). — In **1. Kön. 18** findet sich in dem bezeichnenden Abschnitt V. 21—40: **12 mal** Jahwe, 6mal in dem Absatz bis V. 35 und 6mal von da ab, und immer wird festgestellt, daß dieser Jahwe eben Gott ist, s. V. 24. 36. 37. 39, und daß es nicht etwa Baal ist V. 24. 26. 27. 29. Vgl. dazu die Betonung der **12-Zahl** in den **12** Steinen nach der Zahl der Stämme in V. 31. Die 12 ist Erinnerung an das Bundesvolk.

lösung vorbereitet, der verheißungs- und sich selbst getreue Gott ist, und gerade, weil er derselbe Gott ist, der Himmel und Erde geschaffen hat, auch als Gott der Welt die Macht hat, die Veranstaltungen zum Heil und Unheil durchzuführen. — In 1. Kön. 18, 21. 27. 39; Jona 4, 6; Ex. 9, 30, wo die Zusammenstellung uns auch begegnet, schwingt der beabsichtigte Gedankengang offenbar überall mit. Wird nach der Königstelle der Name des Elia offenbar gedeutet: Jahwe ist Gott, so wird Joels Name, der zwar bedeutet: „Er soll beginnen“, nämlich als erster der Schriftpropheten, doch in seinem Anklang an die Zusammensetzung der Gottesnamen, nur in umgekehrter Reihenfolge als im Namen Elia, auch die umgekehrte Wahrheit andeuten sollen: Gott ist Jahwe. Lag in der Eliaepisode der Nachdruck auf der Entscheidung zwischen Jahwe und Baal für Israel, der aber Jahwe gegenüber ein Nichts ist, so bei Joel ganz ungeteilt auf dem Universalismus, daß Gott es ist, der Israel und die heidnischen Feinde (die Heuschrecken), die Natur (2, 10; 3, 4; 4, 15) und Geschichte (2, 11. 20; 4, 1 ff.) in seiner Gewalt hat und doch zugleich der auf dem Zion thronende Gott Israels ist (4, 16 f. 21; 3, 5; 2, 27); s. jetzt noch wieder das 7malige „Jahwe, euer Gott“ (1, 14; 2, 13. 14; 2, 23. 26. 27; 4, 17). Und wie passend erscheint diese Anspielung gerade im Namen des Schriftpropheten, der der Anführer und Herold seiner Nachfolger wurde, ihre Quelle, aus der sie fast alle schöpften, der die räumliche Ausdehnung der Prophetie auf die nun in den Horizont tretenden Weltmächte einführte und den „Tag Jahwes“ als erster zu verkündigen hatte; man denke jetzt wieder an die Bedeutung seines Namens: „Er soll beginnen.“ S. hierzu unten unter Joel und in dem genannten Artikel unter B III, 4 a.

B. Der Sündenfall Gen. 3, 1—24.

Da wir das 2. Kap. von V. 4 an, das nur mit Beziehung auf den Sündenfall geschrieben ist und ihn vorbereitet, sofern hier die Schaffung des Wohnplatzes und Aufgabenkreises des Menschen, die Schaffung des Mannes wie seiner Gehilfin beschrieben wird, theologisch bei der Feststellung des Urstandes bereits auswerteten, so können wir jetzt gleich mit der Besprechung von Kap. 3 in der angegebenen Gliederung beginnen.

1. Der Fall Gen. 3, 1—6.

a) Die verführende Macht.

Daß das Böse auch in den Garten Eden eingedrungen war, war schon in der Aufgabe, den Garten zu bewahren, in 2, 15 angedeutet. In 3, 1 ist die Schlange im Garten drin. Daß sie die Verkörperung des bösen Prinzips ist, d. h. daß in ihr die satanische Macht wirksam war, ist von Jesus Joh. 8, 44 bestimmt genug ausgesprochen. Darum wird der Teufel dort „ein Mörder von Anfang" genannt und „ein Vater der Lüge" (Gen. 3, 1. 4 f.). Ähnlich spricht 1. Joh. 3, 8 ff. von ihm, und der Drache ist in der Offenb. Joh. 20, 2; 12, 9 bezeichnet als „die alte Schlange", wie sie nach 2. Kor. 11, 3 und Offenb. 12, 17 noch immer ihre unheilvolle Tätigkeit ausüben darf. Es sei an Luthers Reformationslied erinnert: „Der alt' böse Feind, mit Ernst er's jetzt meint." Eine Wissenschaft, die hier sich erdreistet, irgendwie etwas abzumarkten oder zu deuteln, könnte nur an den Pranger gestellt werden. Worin soll denn eigentlich Jesus noch zuständig sein, wenn nicht in den Dingen der übersinnlichen Welt? In Gen. 3, 1 a ist ausgedrückt, daß es sich auch beim Satan um eine Schöpfung Gottes handelt; er bleibt daher unter Gottes Leitung und Macht, wie das die andern alttestamentlichen Satanstellen: Hiob 1 f.; Sach. 3, 1 f.; 1. Chron. 21, 1 (im Vergleich zu 2. Sam. 24, 1), sein Name, der den „Widersacher", besonders im Gericht, also den „Ankläger" bedeutet (vgl. auch Offenb. 12, 10 mit Joh. 8, 10; Akt. 23, 30. 35; 24, 8; 25, 16. 18, sachlich Luk. 22, 31), und sein einstiges Geschick (Apokalypse) deutlich machen, so daß nach alledem der strikteste Monotheismus in der alttestamentlichen Religion aufrechterhalten bleibt und sie nicht etwa einem parsistischen Dualismus zu vergleichen ist. Ableitungsversuche aus der persischen Religion sind bei dem Alter der biblischen Aussage töricht. — Daß der Sündenfall Verführung ist, läßt den Menschen die Hoffnung 1. Tim. 2, 14 f., während die mit vollem Bewußtsein sich gegen Gott empörende Geistermacht ohne Hoffnung dasteht (s. u.).

b) Die Verführungskunst.

Sie wird in ihrer Größe von vornherein dadurch gekennzeichnet, daß die Schlange als listiger bezeichnet wird als alle sonstigen Tiere auf dem Felde. Hat Gott ihr so viel Macht gelassen, und ist

sie durch Verschlagenheit ausgezeichnet, so gilt nach dem Fall vom alten bösen Feind:

„Groß' Macht und viel List
Sein grausam Rüstung ist;
Auf Erd' ist nicht seinsgleichen!"

Die Verführungskunst wird aber auch in der Erzählung selbst gezeichnet. Die Schlange sät Zweifel und Mißtrauen durch die Frage: „Ja, sollte Gott gesagt haben?" Sie stiftet Verwirrung, indem sie Wahrheit und Irrtum mischt („Ihr sollt nicht essen von allerlei Bäumen im Garten?"), auch direkt lügt („Ihr werdet mit nichten des Todes sterben"), indem sie richtige Ziele durch verkehrten Weg zu erreichen anstachelt („sein wie Gott", im Anschluß an die Gottebenbildlichkeit 1, 26 f., „wissen, was gut und böse ist", vgl. „nicht sterben") und damit die Gefahr heraufbeschwört, daß ebenso verkehrterweise das Leben in die Hand des vorzeitig und unrechtmäßig hellsichtig gewordenen Menschen falle (s. V. 22. 24), und indem sie endlich Genuß verspricht, aber den Betrug verschweigt V. 13; 2. Kor. 11, 3; Hebr. 3, 13, auch vgl. Stellen wie Jak. 1, 26; Eph. 5, 6; 1. Tim. 2, 14; Kol. 2, 8; Matth. 13, 22; Mark. 4, 19; 2. Thess. 2, 10; Eph. 4, 22; 2. Petr. 2, 13. — Tholuck hat im II. Band seiner Predigten S. 325 ff. drei ausgezeichnete Predigten über Gen. 3, 1—10 („Der Ursprung der Sünde"), 3, 6—7 („Die natürlichen Folgen der Sünde") und 3, 8—10 (Fortsetzung) gehalten. Im 2. Teil der ersten Predigt schreibt er: „Die Schlangenstimmung der Lust verblendet uns über das Wesen der Sünde. Das Gesetz Gottes ist der Ausfluß seiner Liebe, die Stimme der Lust stellt es uns dar als das Werk seiner Mißgunst; die Unschuld ist die wahre Weisheit, die Stimme der Lust stellt sie dar als die Torheit; die Sünde ist das, was Gott uns unähnlich macht: die Stimme der Lust stellt die Sünde dar als das, wodurch wir Gott ähnlich werden." In letzterer Beziehung lesen wir über den Menschen: „Sich von Gott unterscheidend, sollte er für Gott sich entscheiden; aber die Lüge der Schlange war es, die ihm vorspiegelte, daß, um von Gott sich zu unterscheiden, er sich von ihm scheiden müsse, daß, um einen eigenen Willen zu haben, er einen andern Willen haben müsse, als Gott."

Wo beim Menschen der Fall beginnt, ist nicht ganz sicher zu sagen, spätestens mit V. 3; denn Eva bleibt nicht bei der vollen Wahrheit, indem sie durch Ausdehnung des göttlichen Verbots des Essens auch auf die bloße Berührung das Verbot steigert, in Wirklichkeit es verändert und eben damit ihre innere Unsicherheit offenbart. — In V. 6 (vgl. schon V. 5) wird als Einfallstor der Sünde die Sinnenwelt (Geschmacks- und Gesichtssinn) genannt, aber von innen her das Begehren (gut zu essen, lieblich anzusehen, ein lustiger Baum, weil er klug machte) als Anknüpfung vorausgesetzt. 1. Joh. 2, 16 wird dementsprechend gesagt: „Alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt.“ Und von jeder folgenden Sünde gilt, was Jakobus 1, 14 schreibt: „Ein jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt wird.“ Aus dem Herzen steigen alle Übertretungen auf (Matth. 15, 19). Die Sinne sind noch immer Einfallstore der Sünde und Vermittelungen ihrer Auswirkungen, vgl. Röm. 6, 19 ff.; Jak. 3. Als Kernpunkt der Sünde aber ist der Ungehorsam gegen Gott anzusehen, weshalb sie noch im Neuen Testament als „Gesetzlosigkeit“ umschrieben wird (vgl. Matth. 13, 41; 7, 21; 1. Joh. 3, 4), die entgegengesetzt ist der δικαιοσύνη (Gerechtigkeit, vgl. Hebr. 1, 9) und gleich ist der ἀδικία (Ungerechtigkeit, vgl. 2. Kor. 6, 14; Röm. 6, 19; Hebr. 1, 9), s. auch den Ausdruck παράβασις (Übertretung). Beim Begriff ἁμαρτία (Sünde) liegt wie beim hebräischen Ausdruck chattath die Vorstellung des Verfehlens des Zieles oder des Fehltretens zugrunde, bei pesha‘ die der Empörung gegen Gott, der Untreue, des Abfalls, um nur ein paar Begriffe anzudeuten. Ebendamit aber ist die gottgewollte Stellung für den Menschen verlorengegangen und der heillose Zustand eingetreten, die Hingabe an die satanische Macht. Alles wäre verloren, wo Gott sich nicht erbarmte (vgl. Luthers Reformationslied im 2. Vers nach dem ersten).

„Sein wie Gott“: Das Ich hat nun die Stelle eingenommen, die Gott einnehmen sollte; ebendamit ist der Nächste gefährdet, wie sofort der Fall der Eva den Adams nach sich zieht. An Stelle der Harmonie des Er-Du-Ich tritt die Disharmonie durch Einrückung des Ich an die erste Stelle (Heidenreich).

Ehe wir darauf näher eingehen, weisen wir hier noch auf ein Doppeltes hin: einmal auf die Reihenfolge, daß die Frau zuerst sündigt, danach der Mann. Das wird 1. Tim. 2, 14 ausdrücklich hervorgehoben und für die Stellung der Frau im Christentum mitverwertet. Sodann achte man darauf, daß im Munde der Schlange und im Gespräch mit ihr der Gottesname Jahwe vermieden und durch ein bloßes 'elohim ersetzt wird. Deutlicher kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß dem Gebrauch der Gottesnamen nicht Willkür, sondern Überlegung und Absicht zugrunde liegt! Über die Erbsünde s. im folgenden.

2. Die unmittelbaren Folgen, Gen. 3, 7—13.

a) V. 7: Das Erwachen des Schamgefühls.

Die unmittelbaren Folgen drücken sich vor aller Bestrafung in V. 7 sowie in der Begegnung mit Gott V. 8—13 aus. Das Schamgefühl ist wach geworden und äußert sich in der Bemühung, sich einen Schurz aus Feigenblättern notdürftig zusammenzustellen, worin Sauer ein Bild für die unzureichende Selbsterlösung sieht. Die Augen wurden allerdings aufgetan, wie die Schlange verheißen hatte; aber statt daß sie durch Befolgung des göttlichen Gebots zur Erkenntnis des Unterschieds zwischen gut und böse gekommen wären, kamen sie dazu durch Übertretung. V. 25 im 2. Kapitel fehlt die Scham; sie ist also erst nach der Sünde denkbar. „Ihr werdet sein wie Gott", so hat die Schlange verheißen; aber nun wird umgekehrt gerade das göttliche Ebenbild zwar noch nicht gänzlich verloren, aber es ist zur Mißgestalt geworden, verzerrt, in den Staub getreten. Nach allen Seiten menschlichen Seelenlebens wird es sich zeigen: nach Seiten der Erkenntnis in falscher Gottesvorstellung (s. gleich V. 8 ff.); die Vernunft ist verdüstert; sie erkennt hinfort weder sich noch Gott klar; die Läden sind sozusagen zugeschlagen, so daß man durch die Natur geht und das Geschöpf mit dem Schöpfer verwechselt* (Röm. 1, 23 ff.), durch die Geschichte und auf diesem Gebiet Fleisch für seinen Arm hält (Jer. 17, 5), Gott in seinem Leben nicht mehr oder nur mangelhaft oder direkt falsch erkennt, ein böses oder irrendes Gewissen hat oder es überhaupt zum Schweigen

* Dem Heidentum jeglicher Gestalt steht die Tür offen: dem Deismus, Polytheismus, Pantheismus und Atheismus.

bringt, wenigstens vorübergehend oder auf bestimmten Gebieten, Gottes Wort hört und nicht versteht, wenn nicht Gott Ohr und Herz auftut. — Der Mensch ist zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt, darin seine Seligkeit zu haben: Nun ist der gottgewollte Mittelpunkt verlorengegangen; nun schwingt er um sich und die Welt, aber es gibt die torkelnde, taumelnde Bewegung eines Kreisels, der um falsche Mittelpunkte kreist, nicht mehr die ruhig schwingende Bewegung der um ihre Sonne kreisenden Planeten. — Die Jagd nach dem Glück bleibt außerdem erfolglos und endet im Abgrund, wenn Gott nicht selbst den Reiter im letzten Augenblick rettend zurückreißt. — Ebenso ist der Wille in verkehrte Richtung geraten; er kann wohl im einzelnen Fall im bürgerlichen Leben Entscheidungen fällen, aber nicht in der Generalrichtung, die von Gott weggeht statt auf ihn hin.

Aber durch die Entdeckung der Nacktheit und durch die Bedeckung der für die Fortpflanzung des Menschen bestimmten Teile ist auch die verheerende Wirkung auf das ganze nachfolgende Geschlecht angedeutet, am deutlichsten später ausgesprochen in Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 15. Von Vererbung ist jetzt mit Recht so viel die Rede; daß diese Wahrheit im Guten wie im Bösen aber längst im Alten Testament erkannt, ausgesprochen und bestimmt ist und von Luther im Beschluß der Gebote nach beiden Seiten hin aus dem 2. Gebot des Dekalogs in den Katechismus aufgenommen wurde, sollte man nie vergessen: „Ich, der HErr, dein Gott, bin ein starker, eifriger Gott, der über die, so mich hassen, die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied; aber denen, so mich lieben und meine Gebote halten, tue ich wohl bis in tausend Glied.“

Die Erbsünde ist eine furchtbare Erfahrungstatsache und eine im Alten wie im Neuen Testament vielfach ausgedrückte Wahrheit, die mit Gen. 3, 7 bereits angedeutet und vorbereitet ist. Die Menschheit gleicht einem verwilderten Baum, dem aus eigener Kraft auf keine Weise zu helfen ist. Wir heben nur einige der wichtigsten durch Gen. 3 bedingten Aussagen hervor: Ps. 51, 7: „Siehe, ich bin in sündlichem Wesen geboren, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen.“ Jer. 13, 23: „Kann auch ein Mohr seine Haut wandeln oder ein Parder seine Flecken?“ Hiob 14, 4: „Kann wohl ein

Reiner kommen von den Unreinen?“ 15, 14: „Was ist ein Mensch, daß er sollte rein sein, und daß der sollte gerecht sein, der vom Weibe geboren ist?“ Wie tief die Sünde in das Wesen des Menschen einging, mögen folgende Stellen zeigen: Ps. 19, 13: „Wer kann merken, wie oft er fehlet? Verzeihe mir die verborgenen Fehle!“ 130, 3: „So du willst, HErr, Sünden zurechnen, Herr, wer wird bestehen?“ Pred. 7, 20: „Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er Gutes tue und nicht sündige.“ Ps. 14, 1—3 heißt es zunächst von den Toren, aber alsbald in allgemeiner Rede endigend: „Sie taugen nichts und sind ein Greuel mit ihrem Wesen; da ist keiner, der Gutes tue.... Sie sind alle abgewichen und allesamt untüchtig; da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer.“ Gen. 8, 21 heißt es aber gleich nach der Flut (!): „Denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf!“ Hierhin gehört der Begriff „Fleisch“, besonders wenn er dem andern „Geist“ gegenübertritt! Und zwar im Alten wie im Neuen Testament (zum erstenmal in der Bibel Gen. 6, 3). Daß dem Menschen im Schamgefühl ein Schutz gegeben ist, zeigt andererseits auch schon an, daß Gott ihm eine Rettungsmöglichkeit zugedacht hat und er ihn vor völligem Versinken bewahren will (s. unter Nr. 4 b).

b) Das Verhör, Gen. 3, 8—13.

Ist das Schamgefühl eine unmittelbare Folge des Falls, so wird eine 2. offenbar durch die Stimme Gottes: die Furcht vor Gott. Sie äußert sich in dem Verstecken vor Gott, und sie zeigt an, daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch Schuld des Menschen einen von ihm aus angesehen unheilbaren Bruch erfahren hat. Durch die Begründung, er schäme sich, verrät er sich nur. Was an dem Gefühl der Furcht berechtigt ist, daß der sündige Mensch nämlich die Nähe des heiligen Gottes nicht vertragen könnte, wird durch die Austreibung aus dem Paradies bestätigt. Inwieweit auch das mit der Rettungsmöglichkeit zusammenhängt, wird nachher deutlich werden. Im Gewissen muß der Mensch die Macht Gottes gegen seinen Willen fühlen. Zunächst kommt es zu dem Verhör. War beim Fall die Reihenfolge beobachtet: Schlange, Weib, Mann, so wird sie im Verhör naturgemäß umgekehrt, weil der Mann Gott gegenübertritt, die Schuld auf das Weib schiebt und dieses wieder die Schlange vorschützt. In der Bestrafung wird, um das gleich hier

hervorzuheben und damit von neuem ein Gefühl für die Herrlichkeit des Aufbaus der Erzählung zu erwecken, die Reihenfolge noch wieder umgekehrt und entspricht also der beim Fall: Schlange, Weib, Mann. Durch die Umkehrung in der Mitte wird aber auch noch eine besondere Wirkung erzielt. Die Verkehrung, die die Sünde im Wesen des Menschen hervorgebracht hat, zeigt sich in der inneren Unwahrhaftigkeit: Der Mann schiebt die Schuld auf das Weib, das Weib auf die Schlange. Bei Adam wie Eva findet ein Ausweichen statt, obwohl Scham und Furcht ja auch eine Art Eingeständnis der Schuld waren. Aber in dem Wort des Weibes: „Die Schlange betrog mich also“, klingt andererseits die Einsicht, die Enttäuschung, die Trauer mit, wie das Gefühl des Betrogenseins sich bei jeder Sünde heut auch noch einstellen kann, während in Adams Wort: „Das Weib, das du mir zugesellt hast“ die Sünde bereits zum frechen Vorwurf gegen Gott gesteigert wird.

Tholuck behandelt in den beiden letzten Predigten die natürlichen Folgen der Sünde unter folgenden 4 Gesichtspunkten:

„Des einen Fall begehrt den Fall des andern;
jedwede Gabe Gottes wird nunmehr zum Fallstrick;
jedwede Stimme Gottes wird zur Rachestimme;
von Furcht getrieben flieht der Mensch vor Gott.“

3. Das richterliche Urteil Gen. 3, 14—19.

a) Das Wort Gottes an die Schlange 3, 14 f.

„Da sprach Gott der HErr zu der Schlange: Weil du solches getan hast, seist du verflucht vor allem Vieh und vor allen Tieren auf dem Felde. Auf deinem Bauche sollst du gehen und Erde essen dein Leben lang. Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Derselbe soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen.“ Die Schlange trifft Fluch, und zwar nur Fluch; bei ihr fehlt jedes mildernde Wort. Weil sie mit dem bösen Prinzip verknüpft ist, so wird bereits hier deutlich, daß es für die verführende Macht eine Erlösung nicht gibt. In der Regel sieht man die Bestrafung in etwas Doppeltem, geradeso wie man die Strafe an Eva und Adam als zweigeteilte ansieht. Neuerdings hat J.

Böhmer, Monatsschrift 79. Jahrg., S. 281 ff. überall eine Einheit festzustellen gesucht! Ob das durchführbar ist, wird sich an seiner Auffassung von 3, 16, auch von V. 17 ff. entscheiden, und danach auf V. 14 f. zurückzuschließen sein. Bei dem Strafwort an die Schlange ändert sich der Sinn bei der Einheitlichkeit der Strafe darin, daß V. 14 b nicht eine nun erst einsetzende Änderung der Lebensart, sondern eine Beschreibung derselben ausdrückt: auf sie, deren Eigenschaft es ist und schon war, auf dem Bauch zu gehen und Erde zu fressen, wird als Fluch die in V. 15 in Aussicht gestellte Feindschaft mit ihrem schließlichen Schicksal gelegt. Immerhin ist merkwürdig, daß diese Qualitätsbeschreibung, die doch schon vor Gen. 3 vorhanden gewesen wäre, den Fluch nur gleichsam einleiten sollte, noch dazu in solcher Ausführlichkeit. Von hier aus ergibt sich schon als das Wahrscheinliche und Naturgemäße vielmehr, daß der Fluch einmal in einer Veränderung ihrer Lebensweise besteht und sich darin gleichsam schon äußerlich ausdrückt, sodann aber sich in V. 15 erweist: in der Feindschaft zwischen dem Schlangensamen und dem Weibessamen und in den dadurch weiter bedingten Schickungen.

Ist die Schlange Symbol des Satanischen, so ist gewiß auch weiterhin das Schlangengeschlecht als sinnbildliche Darstellung des Bösen gedacht; also in einer instinktiven Abneigung und Bekämpfung mit beiderseitiger Schädigung. Zwischen Mensch und Schlange wirkt sich der Fluch also auch schon und zunächst aus. Er wird aber natürlich erteilt um dessentwillen, was die Schlange im Paradies gleichsam verkörperte, d. h. um Satans willen, doch so, daß es zu gleicher Zeit zur Information des Menschen dient! Es liegt in dem Wort an die Schlange etwas ausgedrückt, was das ganze Menschengeschlecht angeht (s. auch Röm. 16, 20 den Ausdruck: „Gott zertrete den Satan unter eure Füße"). Wenn aber Paulus mit tiefer Erfassung des Schriftsinns in Gal. 3, 16 die Verheißung an Abraham von dem Samen (in der Einzahl) als letztlich in Christus zusammengefaßt und erfüllt sieht, so gilt ähnliches noch vielmehr vom Wort Gottes an die Schlange vom Weibessamen, weil ja hinter der Schlange und dem Schlangensamen letztlich auch nur einer steht, der Satan (s. die Ausdrücke „Kopf" und „Ferse"). Vgl. auch die Erfüllung der Weissagung an David 2. Sam. 7, die zunächst dem königlichen Hause gilt und in V. 14 nur auf dieses bezogen werden kann, doch in der

Person des Messias zur höchsten Erfüllung kommt. Auf Golgatha erreicht der Kampf mit der Schlange seinen Höhepunkt und den Sieg Christi über den Satan, wiewohl dieser Sieg Jesus das Leben kostet (s. noch 1. Joh. 3, 8). Es ist also wirklich hier **Protevangelium**, älteste frohe Botschaft. Sie liegt darin, daß in dem Weibessamen die Fortdauer des Menschengeschlechts vorausgesetzt wird und ein Sichwehren des Menschen gegen den Satan noch möglich ist, also ersterer letzterem nicht widerstandslos ausgeliefert erscheint. Endlich aber enthält das Wort den Ausblick auf den einstigen Sieg durch eine Zusammenfassung des Menschengeschlechts in einer Person. So nur erklärt sich, daß in Eva 4, 1 die Hoffnung auf den Messias, der als Jahwe bezeichnet wird, bei der Geburt Kains zugleich verstanden und mißverstanden wird. Daß aber auch eine Andeutung auf die Jungfrauengeburt hier zu finden ist (s. Matth. 1; Luk. 1 f., auch Joh. 1, 13), erhellt aus der Zeit der Erfüllung ohne weiteres. Auch Gal. 4, 4 gehört in diese Reihe hinein; in eine weitere Beziehung führt der Gedanke 1. Tim. 2, 15, wo es von der Frau heißt: „Sie wird selig werden durch Kinderzeugen."

Sprachlich ist zu bemerken, daß das zweimal gebrauchte Wort natürlich beide Male dieselbe Bedeutung haben wird; es handelt sich um Formen des Verbums shuph, nicht sha'aph, das auch nicht mit dem doppelten Akkusativ konstruiert werden dürfte, ist also zu übersetzen „zermalmen", nicht „trachten nach", vgl. auch Röm. 16, 20; Gen. 49, 17 f.

b) Das Wort an das Weib, Gen. 3, 16.

Was gesagt wird, steht mit der Bestimmung des Weibes im Zusammenhang, wohl so, daß mit den Schmerzen Menstruationen gemeint sind, und dann Schwangerschaftsbeschwerden und Geburtswehen. Zu übersetzen wird sein: „Ich will dir viel Schmerzen machen, und zwar besonders bei deinen Schwangerschaften. Mit Schmerz sollst du Kinder gebären." Der Schluß des Verses regelt das Verlangen nach dem Mann, der aber Herr sein soll. Böhmer hat versucht, im Anschluß an jüdische Exegeten die letzte Aussage bloß auf die Geschlechtsbetätigung zu beziehen und somit auch V. 16 als eine Einheit anzusehen. Doch zeigt die Auffassung der Stelle durch Paulus, der doch zugleich als Kenner der rabbinischen Theologie zuständig ist, daß

der Schluß von der Unterordnung des Weibes unter den Mann überhaupt zu verstehen ist, vgl. besonders Eph. 5, 22—24; 1. Tim. 2, 11 f., auch 1. Kor. 11, 3 ff. Von da aus empfiehlt es sich aber, auch im Spruch an die Schlange und an Adam nicht bei der Einheit stehen zu bleiben, sondern eine Zweiheit der Aussagen anzunehmen!

c) Das Wort an den Mann, Gen. 3, 17—19.

Wie schon 3, 8 f., so ist hier Adam zum Appellativ geworden, bedeutet also nicht „Mensch", sondern ist sein Name. Wohl wird auch hier ein Fluch ausgesprochen; aber er gilt nicht Adam direkt wie vorher der Schlange, sondern dem Acker, um allerdings Adam indirekt zu treffen. Da der Acker außerdem Unkraut trägt, Adam aber vom Kraut des Feldes leben muß, wird die Arbeit, die einst nur den Segen in sich trug, vgl. 2, 15, zugleich zur mühsamen. Da Hindernisse allenthalben sich einstellen, so kann Moses Ps. 90, 10 vom Leben sagen: „War es köstlich, so ist es Mühe und Arbeit gewesen." Auch hier fehlt der Segen, der in der Arbeit liegt und durch die Arbeit erzielt werden soll, keineswegs („köstlich" — soweit ist die Arbeit wie Sabbat und Ehe ein Stück aus dem Paradies); aber dies „Köstliche des Lebens" („Sein Köstliches") ist nun nur mit Mühe und Arbeit zu haben. Und zwar dauert das bis zum Tod. Ähnlich Althaus. Über die Hineinbeziehung der Kreatur in das Geschick des Menschen war unter I B 4 a S. 56 f. gesprochen.

Das Todesschicksal, das mit dem Augenblick des Genusses eintreten würde (2, 17) und wirklich eintrat, wird mit Beziehung auf den leiblichen Tod ausdrücklich in einem begründenden Hauptsatz noch einmal ausgesprochen. Doch ist die Aussage nur um der sonstigen Aussage in V. 19 a willen gemacht. Die beiden Strafen sind Verfluchung des Ackers mit der Folge des Unkrauttragens und Adams mühevolle Arbeit bis zu seinem Sterben.

Daß das Schicksal des Todes sofort mit dem Genuß der verbotenen Frucht einsetzt, hängt damit zusammen, daß Gott die Quelle alles Lebens ist (Ps. 36, 10). Der Strom, der sich von seiner Quelle trennt, ist zum Versiegen bestimmt, auch wenn es noch eine gewisse Zeit dauert, bis das bereits vorhandene Wasser abläuft. Man kann den 3fachen Todeszustand, den des geistlichen, leiblichen und ewigen Todes sich auch mit dem Vergleich mit einem aus dem Erd-

reich ausgerissenen Baume klar machen: Er stirbt sofort ab (geistlicher Tod); schließlich ist er ganz trocken (leiblicher Tod) und wird verbrannt (ewiger Tod). Geholfen kann werden, wenn der Baum rechtzeitig wieder eingepflanzt wird (es kommt dann zum geistlichen Leben)! Die beiden andern Todeszustände werden aufgehoben durch die Auferstehung (leibliches Leben) und das ewige Leben. Also 2, 17 und ein Leben Adams von 930 Jahren (5, 5) schließen sich nicht aus, sondern bestehen sehr wohl nebeneinander, wie im Neuen Testament soundsooft von toten Menschen geredet wird, auch wenn sie noch das Leben hatten, vgl. Matth. 8, 22; Luk. 15, 24. 32; Röm. 8, 10; Eph. 2, 1. 5; Kol. 2, 13; 1. Tim. 5, 6; Apok. 3, 1.

4. Bleibende Freundlichkeit Gottes, Gen. 3, 20—24.

Diese ist schon verschiedentlich in Nr. 3 hervorgetreten: Einmal darin, daß verflucht wird nur die Schlange und der Acker, nicht Eva und Adam, ferner darin, daß in dem Wort an die Schlange die Widerstandsmöglichkeit angenommen und der Hinweis auf einstigen Sieg durch den Kreuzestod Jesu gegeben wurde, endlich darin, daß das Menschengeschlecht weitergeht (3, 15. 16. 19). Aus Nr. 2 erinnern wir daran, was wir schon dort über das Schamgefühl andeuteten und unter b nur noch weiter auszuführen ist. — Aber bisher stand die Strafe im Vordergrund. Im folgenden grollen umgekehrt die Gewitter noch nach; aber es brechen doch Sonnenstrahlen durchs Gewölk hindurch.

a) V. 20: Eva als Mutter aller Lebendigen.

Was vorher angedeutet, kommt hier in der Benennung Evas durch Adam zum vollen Ausdruck. Das Menschengeschlecht stirbt nicht aus, wie ja auch beide Stammeltern am Leben erhalten bleiben. Bleibendes Leben bei allem Todeszustand, das ist das erste.

b) Die Röcke von Fellen, V. 21.

Was sich als Folge des Sündenfalles als erstes Bedürfnis zeigte, wird von Gott anerkannt und in vollkommenerer Weise gegeben. Die Scham über die Sünde ist zugleich ein Faden, der das gefährliche und gefährdete Gebiet der menschlichen Zeugung schützend umgibt, wie der Faden, der König Laurins Rosengarten einzäunt, und der Löwen auftauchen läßt, wenn daran gerührt wird (P. Vogel).

Daß Felle von Tieren benutzt werden, deutet an, daß Tiere ihr Leben ließen. Sie werden hineingezogen in das menschliche Geschick, indem Gott nach der Sintflut Gen. 9 die Tierwelt zur Nahrung frei gibt (s. o.); sie sind hineingezogen in den Fall, sofern hier Tiere sterben müssen um der Sünde der Menschen willen (s. Röm. 8 und o. S. 56 f.); aber sie sind auch hineingezogen, insofern Tiere stellvertretend ihr Leben für die Menschen lassen müssen, was aus Gen. 3 selbst noch nicht zu ersehen ist, aber ausdrücklich sofort in Gen. 4 beim ersten erwähnten Tieropfer (Abels) in die Erscheinung tritt, also möglicherweise auch schon Gen. 3 vorausgesetzt wird.

c) Die Austreibung aus dem Paradies in Gen. 3, 22—24 als Schutz.

Nach der auf verbotene Weise gewonnenen Erkenntnis des Menschen in Beziehung auf den Unterschied zwischen gut und böse ist zu befürchten, daß sich sein durch den Sündenfall gewordener Zustand verewige, falls er ebenso eigenmächtig nach der Frucht des Baumes des Lebens greift. So sehr sein nun einsetzender Zustand der Arbeit auf dem Feld an den damit verbundenen Strafzustand erinnert, solange er lebt, und an seine Vergänglichkeit, weil er bis zu seinem Tode andauern soll (vgl. V. 23 mit V. 18 und 19), und so sehr die Austreibung aus dem Paradies schmerzlichsten Verlust alles dessen bedeutet, was das Paradies nach Kap. 2 in sich schloß, so versteht man doch 3, 22—24 nur dann richtig, wenn man sie in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der bleibenden Freundlichkeit Gottes ansieht, die eben durch die Austreibung vor einer Verewigung des durch die Sünde gewordenen Zustandes schützt (vgl. V. 24 mit V. 22), aber auch die Arbeit unter diesen Aspekt stellt, so daß man sie mit Recht auch zugleich als einen Segen und als einen Rest aus dem Paradies nach dieser Seite hin ansehen darf (s. schon o. S. 59 ff. und V. 23 verglichen mit 2, 15), ihre schützende Bedeutung neben den mit der Arbeit verbundenen Hindernissen und Schwierigkeiten erkennt und würdigt.

Durch die Herausstellung des mit V. 20 ff. einsetzenden besonderen Blickpunktes und durch Heraushebung dieser Partie von der vorigen, bis V. 19 einschließlich reichenden hat man zugleich auch das Mittel in der Hand, alle Zersplitterungsversuche abzuweisen, die auf einer Verkennung des aufgezeigten Tatbestandes

beruhen, und die auch nur zu nennen sich nicht lohnt, ebensowenig wie wir Anlaß haben, auf sonstige Versuche einzugehen, die schon Kap. 2 miteinbeziehen, aber eben nicht den Bibeltext als Einheit gelten lassen. Mit Phantasien uns abzugeben schenken wir uns also. Der durch solche Versuche angerichtete Schaden ist grenzenlos groß und traurig genug.

Die Bedeutung der Geburt Jesu und ihren Zusammenhang mit V. 24 hat das Weihnachtslied richtig erfaßt:

„Heut' schließt er wieder auf die Tür
zum schönen Paradeis;
der Cherub steht nicht mehr dafür;
Gott sei Lob, Ehr' und Preis!"

Was die Cherubim selbst angeht, so haben wir hier die erste Erwähnung von einer Engelart wie Jes. 6, 2 f. von den Seraphim. Sie versehen hier die Stelle von Wächtern zum Eingang ins Paradies, vgl. auch Hes. 28, 13 ff. Ps. 18, 11; 99, 1 dient der Cherub oder mehrere als Sitz oder Träger Gottes; daher wird Gott genannt: „Der sitzt auf den Cherubim", vgl. 1. Sam. 4, 4; 2. Sam. 6, 2; 2. Kön. 19, 15; Jes. 37, 16; Ps. 80, 2; 99, 1; entsprechend waren ja die Cherubim angebracht auf der Bundeslade Ex. 25, 22 und im Allerheiligsten des Tempels Salomos 1. Kön. 6, 23 ff.; 8, 6 und hier auch an den Wänden des Heiligtums als Schnitzwerk und auf den Wagenstühlen 7, 29 ff.; angebracht waren sie auch auf den Teppichen der Stiftshütte Ex. 26, 1 ff. 31 ff. Im Zukunftstempel des Hesekiel 41, 18 f. sind sie dargestellt mit Angesicht eines Menschen- und Löwenkopfs. Hes. 9, 3; 10, 2—9. 14—16. 18—22 (verglichen mit 1, 4 ff.) haben sie 4 Angesichter (Cherub, Mensch, Löwe, Adler bzw. Mensch, Löwe, Ochse, Adler)* und Flügel und Hände in Beziehung zu Rädern, mit Augen sehend.

d) Schlußbemerkungen.

Es sei noch darauf hingewiesen, wie in der Erzählung Gen. 2 f. die tiefsten allgemein-menschlichen Beziehungen erkannt und geschildert sind: Bei der Menschheit ihre sittliche Widerstandsmöglichkeit im einzelnen Fall der Versuchung, beim Weib ihre Stellung zum Mann, ihr Muttertum mit allen Leiden und Freuden

* Vgl. schon 1. Kön. 7, 29.

und Ehren, beim Mann die Arbeit in ihrer Schwierigkeit und Vergänglichkeit, in ihrem Fluch und doch in ihrem Segen, bei beiden die Fortsetzung des Geschlechts; beim eingebrochenen Todesschicksal die bewahrenden und segensreichen Einrichtungen von Scham und Sterbendürfen, die Erinnerung an das Paradies und die Sehnsucht nach ihm, die bewußt oder unbewußt fortlebt und einst eine Heimkehr verheißt durch Gottes gnädige Geschichte mit der Menschheit, vgl. Apok. 2, 7 und 22, 2, auch die Verheißungen von Lebenswassern in Joel 4, 18; Sach. 14, 8; Hes. 47, 1—8; Apok. 22, 1 mit den Paradiesesströmen von Gen. 2, 10—14 und dem Liedervers:

„Paradies, Paradies!
Wie ist deine Frucht so süß!
Unter deinen Lebensbäumen
Wird's uns sein, als ob wir träumen!
Bring' uns, Herr, ins Paradies!"

Über 2, 24 s. o.*

C. Die erste Entwicklung der Menschen, Gen. 4.

Über die Struktur dieses Kapitels vgl. den Anfang von Nr. 2.

1. Kain und Abel, Gen. 4, 1—16.

Das Menschengeschlecht beginnt, den Vermehrungssegen von 1, 28; 2, 24, der nach dem Fall fortwirkt (3, 15 f. 20), zu erfahren. **4, 1b** nach dem Bericht von der Geburt Kains in V. 1a, dessen Namen erklärend, kann sprachlich nur heißen: „Ich habe einen Mann erhalten, nämlich Jahwe." Denn das hebräische Wörtchen 'eth muß nota accusativi sein, d. h. den 4. Fall anzeigen, da die andere Bedeutung des Wortes („mit") nur einen Sinn gäbe, wenn dies soviel heißen könnte wie „mit Hilfe Jahwes"; das ist aber sprachlich genommen geradezu ein Monstrum, wiewohl es selbst bei Kautzsch so zu lesen steht, wenigstens in der 1. und 2. Auflage. Franz Delitzsch, der unsere Exegese selbst nicht teilt, schreibt in seinen „messianischen Weissagungen in geschichtlicher Folge" am Ende von § 5 zu Gen. 4, 1b: „Der Eindruck, daß 'eth nähere Bestimmung

* Im „Evangelischen Deutschland" 1936, Nr. 8, ist von neuen Funden bei Ninive die Rede: Ein 6000 Jahr altes Siegel mit einem Bild von Adam und Eva, die von einer Schlange verfolgt werden, sei entdeckt. Man wird hier Näheres abwarten müssen.

des Objekts sei (wie 6, 10; 26, 34) ist so stark, daß das jerusalemische Targum übersetzt: Ich habe erlangt einen Mann, den Engel Jahwes." Letztere Umschreibung ist natürlich unerlaubt; aber es ist klar und unwidersprechlich, daß der Satz nur verständlich wird aus der Hoffnung einer Menschwerdung Jahwes, die aus 3, 15 herausgelesen ist, sich in der Zeit der Erfüllung irrt, aber doch ganz richtig ahnt, daß nur durch eine derartige göttliche Veranstaltung 3, 15 zur völligen Wahrheit werden wird. Die Erfüllung in Christus gibt Eva recht, so sehr die nächste Entwicklung ihr eine Enttäuschung bereitete; übrigens haben wir eine Bestätigung unserer Auffassung in der Benennung Noahs **5, 29**. Dort ist der Gegensatz der Wirklichkeit zur Hoffnung nicht so stark, soweit Noahs Person in Frage kommt, aber freilich fast noch stärker, sofern das Menschengeschlecht statt der erwarteten Erlösung die Vertilgung durch die Flut erlebte. Die Menschwerdung Gottes ist im Alten Testament schon auch in Jes. 7, 14; 9, 5; Micha 5, 1 f.; Mal. 3, 1 ganz bestimmt ausgesprochen. S. noch unter VII. Dort wird auch auf Wolffs beachtenswerten Artikel in ZAW 1936 S. 168 ff. hingewiesen: „Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im Alten Testament."

Evas an Kains Wesen frühzeitig gemachte trübe Erfahrung und Ernüchterung kommt in der Nennung von Abel zum Ausdruck; denn sein Name bedeutet „Nichtigkeit", wobei sie freilich wieder nicht ahnen konnten, daß einst des kommenden Heilandes Blut noch lauter reden würde als ihres Sohnes vergossenes Blut. Ebensowenig konnte sie ahnen, in welch furchtbarer Weise der Name Abels durch Kain zur Wahrheit werden sollte, daß der Tod nämlich nicht nur seinen Siegeszug auch bei diesen ersten Geburten Kains und Abels halten würde, sondern durch den Erstgeborenen am zweiten gewaltsam herbeigeführt werden sollte.

Mit den ersten Menschen trat sofort eine Berufstrennung und -teilung ein; der Beruf aber erscheint in engster Verbindung mit der Religionsübung. Jeder fühlt die Verpflichtung, Gott als Geber der Gaben von seinem Ertrag etwas zurückzuerstatten und ihn eben durch diese Dankesbezeugung als solchen anzuerkennen. Doch da Abel als Schäfer ein lebendiges Tieropfer darbringt und ein hingegebenes Leben ohne den Sühnegedanken schwer vorstellbar ist, so zeigt sich bereits hier, wofern nicht schon bei den von Gott verwen-

6*

deten Tierfellen (s. o. S. 56. 80), daß Tiere nicht nur sterben mußten infolge des Sündenfalles, also hineingezogen wurden in das menschliche Schicksal, wie wir es 3, 21 ausgesagt fanden, sondern daß sie zum Opfer dienen. Hier wird menschliche Schuld anerkannt und Versöhnung durch Blut versucht, das für Menschenblut stellvertretend eintritt, und zwar erhält es die ausdrückliche Zustimmung, das gnädige sich Gefallenlassen von seiten Jahwes.

Gleichzeitig wird durch unsere Erzählung deutlich zu verstehen gegeben, daß das Opfer als opus operatum, d. h. als bloß äußerer Vollzug nicht zureicht. Weil Kain eine dem Opfer nicht entsprechende Gesinnung hat, verwirft Gott seine Gabe. Jedenfalls ist an dieser Stelle das ganze Opferinstitut, wie es durch die mosaische Gesetzgebung in feste Formen gebracht erscheint, aber auch sonst sich findet, wo Menschen leben, und schon in vormosaischer Zeit nachweisbar ist, praeformiert, ebenso aber der Kampf des Prophetentums gegen einen Mißbrauch des Opferinstituts und des ganzen Zeremonienwesens, vgl. die bekannten Stellen Jes. 43, 23; 58, 3. 13 f.; Am. 5, 21; 4, 4 f.; Hos. 6, 6; Micha 6, 6 ff.; Jes. 1, 11 ff.; Jer. 6, 20; 7, 21 ff.; 14, 12; Mal. 1, 10, auch Ps. 40, 7; 50, 8 f.; 51, 18 f.; 1. Sam. 15, 22; Spr. 15, 8 (17, 1); 21, 3. 27; Pred. 4, 17; Lev. 26, 31 (!). Unsere Stelle zeigt aber auch durch das Neben- und Widereinander von Kains und Abels Opfer, daß Gesetz und Propheten sich vertragen und nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, wie es die Wellhausensche Schule in dem geradezu unvernünftigen Sinne tat, daß das Gesetz um dessentwillen später sein müsse als die Propheten: Opfer, in rechtem Sinne dargebracht, sind Gott wohlgefällig, Spr. 15, 8, so daß dieselben Propheten und Schriftsteller, die Opfer unter bestimmten Voraussetzungen ablehnten, Opfer für die Zukunft weissagen und Zion und den Tempel, Sabbat und Gebet hochhalten, vgl. Mal. 3, 3 f.; Ps. 51, 21; 69, 32; Jer. 17, 26; 31, 14; 33, 18; Jes. 19, 21; 2, 2 ff.; 4, 2—5; 8, 18; 18, 7; 31, 9; 30, 29; 33, 20; 56, 7; 66, 20; Am. 1, 2; Micha 4, 1 ff. Im übrigen vgl. meine „Bedenken“ S. 58—66.

Kains Unwert, der bisher nur aus Gottes ablehnender Haltung zu erschließen war, tritt nun in die Erscheinung und wird von Gott weiter erklärt: Falsche Stellung zu Gott und zu dem Bruder mischen sich im Grimm, der sich bis in Kains Gebärden

hinein kundtut. Daß es auch nach dem Sündenfall noch einen Unterschied zwischen den Menschen gibt, tritt nicht nur in Kains und Abels aus verschiedenem Sinn dargebrachten Opfern entgegen, sondern auch in Gottes Wort an Kain. Abel mit seinem richtig dargebrachten Opfer bleibt in der Gottesgemeinschaft, die den Kampf und Widerstand gegen die Sünde ermöglicht. Bei Kain ruht die Sünde wie ein Raubtier mit gierigem Verlangen* vor der Herzenstür; herrscht Kain nicht über sie, so wird sie ihn überwältigen und verschlingen. Kain befolgt Jahwes Weisung nicht. So begibt sich das Schreckliche.

Wir haben in dieser Geschichte besonders deutliches Anschauungsmaterial dafür, wie die Sünde nicht mit der Tat beginnt, sondern wie ihr offenbar ein Streit mit Worten vorausgeht, V. 8, und vor beidem die Wurzel bis in die Gesinnung des Herzens hinunterreicht. In den 10 Geboten wird entsprechend, nur in umgekehrter Reihenfolge, mit dem 5.—7. (in Lutherscher Zählung) von der Tat ausgegangen, mit dem 8. zu Wortsünden übergegangen und mit dem 9. und 10. bis zum Begehren im Herzen zurückgegangen. Auch Jesus in Matth. 15, 19 führt die Übertretungen vom 5.—8. Gebot bis auf ihre Wurzel zurück: „Aus dem Herzen kommen arge Gedanken: Mord (5. Gebot), Ehebruch, Hurerei (6. Gebot), Dieberei (7. Gebot), falsch Zeugnis, Lästerung (8. Gebot)", und in Kap. 5 ist von V. 20 an derselbe Weg eingeschlagen beim 5. und 6. Gebot, beim Eid, der Wiedervergeltung und der Feindesliebe, womit zugleich einer theoretisch und praktisch äußerlichen Auffassung der Gebote durch die Schriftgelehrten und die Pharisäer die bessere Gerechtigkeit der Jesusjünger gegenübergestellt wird. Der Apostel Johannes verfährt in seinem 1. Brief ebenso (3, 12. 15: Wir sollen uns untereinander lieben: „Nicht wie Kain, der von dem Argen war und erwürgte seinen Bruder. Und warum erwürgte er ihn? Weil seine Werke böse waren und die seines Bruders gerecht.... Wer seinen Bruder

* Es ist übrigens dasselbe seltene Wort gebraucht wie Gen. 3, 16 für das Verlangen des Weibes nach dem Manne. Auch dadurch wird der Text gegen weitere Zersplitterungsversuche zur Einheit zusammengebunden. Green, the Unity of Genesis S. 28 f. erinnert auch daran, daß 4, 16 Eden genannt wird. Während bei der Weiterscheidung der Quellen Wellhausen 4, 1—16, Dillmann aber umgekehrt 4, 17 ff. mit Kap. 2 f. zusammennimmt (!), so sind beide in ihren positiven Aussagen im Recht, im Unrecht aber, indem sie 4, 1 ff. bzw. 4, 17 ff. verschiedenen Verfassern zuschreiben. Über Stade, der den Jahwisten der Einfachheit halber gleich in 3 Quellen zerlegt, s. u.

haßt, der ist ein Totschläger; und ihr wisset, daß ein Totschläger hat nicht das ewige Leben bei ihm bleibend“).

Wir sehen erschüttert, zu welch unheimlicher Größe das ererbte Verderben sich bereits in der ersten Generation auswirken konnte! Wie in der Geschichte vom Sündenfall folgt der Tat auch hier alsbald das Verhör V. 9 f. wie die Gegenaktion Gottes V. 11 ff., wodurch wieder ein fester Zusammenhalt der beiden Geschichten gegeben ist. Der Frage Gottes im Paradies an Adam in 3, 9 entspricht die Frage an Kain 4, 9: „Wo ist dein Bruder Abel?“, neben die persönliche Selbstverantwortung die Verantwortung für den Bruder rückend. Sie wird auch dadurch betont, daß der Begriff „Bruder“ geflissentlich immer wiederkehrt (wie etwa auch in Obadja 10. 12), 7 mal in der ganzen Erzählung (V. 2. 8: 2 mal. 9: 2 mal. 10. 11). Ist die Antwort Adams an Jahwe aus dem Versteck heraus aus der Furcht geboren, so ist die Antwort Kains zur Frechheit gesteigert, da er sich von der Verantwortung frei zu machen sucht. Wie in 3, 11, so schließt sich in 4, 10 an die Selbstverteidigung, die beide Male nur das schlechte Gewissen verrät, Gottes Anklage an, fußend auf der Anklage von Abels Blut; sie schreitet dann weiter durch die heilige Geschichte hindurch bis zum letzten berichteten Mord Matth. 23, 35 (vgl. 2. Chron. 24, 20 f., auch Ps. 9, 13), gipfelnd in Jesu Kreuzigung und nur durch Jesu versöhnendes Blut übertönt (Hebr. 12, 24). In dieser Ausdeutung liegt der rettende Gedanke selbst für Kain (s. u.). In der Bestrafung Kains dagegen liegt der Fluch ausgesprochen, während Gen. 3, 17 nicht der Mensch, sondern nur der Erdboden verflucht wurde. Im Unterschied von 3, 17 ff. wird der Acker dem Mörder den Ertrag nicht geben. Das böse Gewissen wird ihn äußerlich umtreiben V. 12. 14, innerlich aber auch dann nicht zur Ruhe kommen lassen, wenn er nachher eine Stadt baut 4, 17.* Durch den Mangel an Glauben an eine Vergebung der Sünden (V. 13) macht er für sich die Möglichkeit

* Daß Städte übrigens auch für Zeltlager, d. h. dem Nomadentum dienen können, zeigt auf das Bestimmteste Num. 13, 19, wo solche von Festungen unterschieden werden, ebenso 2. Kön. 17, 9, wo es Städte gibt von Wacht- und Herdentürmen an bis zu befestigten Anlagen (Green, S. 37); auch läßt die sprachliche Form nur auf den Beginn der Stadt schließen, vgl. wajjehi boneh (wörtlich: und er war bauend); endlich fürchtete Kain wohl den Mörder, auch wenn dieser 7 mal von Gott gerächt werden würde.

einer solchen für jetzt zuschanden.* Wenn aber seine Angst, erschlagen zu werden in Blutrache, durch Gottes Schutzzeichen, das zugleich als Brandmal gedacht ist, vereitelt wird, so ist das nach dem ganzen Zusammenhang sowie nach der Benutzung der Kainstellen im Neuen Testament Matth. (5, 21 ff.;) 23, 35; 1. Joh. 3, 12; Jud. 11. nicht als eine Abschwächung, sondern als eine Steigerung seiner Strafe zu verstehen. Seine Austreibung aus dem bisherigen Wohnsitz der Menschen V. 16 unterscheidet sich also von 3, 20 ff., wo Gottes bleibende Freundlichkeit gezeigt wurde. Ähnlich wie es gegangen wäre, wenn die ersten Menschen durch Genuß vom Lebensbaum ihr mühseliges Dasein verlängert hätten, wird hier Kains Qual des unruhigen Gewissens verlängert durch Gottes Zeichen, das ihn als Mörder, der leben bleiben muß, brandmarkt.

Stades Darlegungen in ZAW 1894, S. 250 ff.** sind unerträglich in ihrer textzersplitternden Manier und Manie, die den Jahwisten in 3 weitere Linien aufspalten kann, in ihrer Verkehrung von Wirkung und Ursache, in ihrem Zusammenbringen der Kainiten mit den Kenitern, in der Lokalisierung von 4, 1 ff. in Palästina, in ihrer Deutung wie in ihrer die religiöse Betrachtung zerstörenden Absicht.*** Ich setze nur folgende 2 Sätze her: S. 317 schreibt er über das

* Kain ist ein furchtbares Beispiel dafür, wohin Reue ohne Glauben führt, wie im Neuen Testament Judas. Dieser geht hin in der Verzweiflung und erhängt sich; jenen aber verfolgen die Qualen des bösen, mit Gott unversöhnten Gewissens, daß er allenthalben unstet und flüchtig sich fühlen muß (V. 12). Und Kain ist eben damit ein eindrückliches Beispiel für die Macht des Gewissens, wie etwa später die Brüder Josephs in Ägypten in Gen. 42, 21 f.; 50, 15 ff. oder wie die Rufe der um ihrer Sünden willen erschrockenen Gewissen in den Psalmen, z. B. im 130. oder 32. Ist das Gewissen im allgemeinen, formal genommen, wenn auch inhaltlich oft irregeleitet, ein von Gott dem Menschen gegebener und gelassener Rückhalt, daß er nicht ganz versinke, und daß für Gott eine Anknüpfung für sein Erlösungswerk im Menschen vorhanden sei, so daß die Furcht vor Gott den Menschen ebensosehr zu gleicher Zeit von Gott wegtreibt und ihn doch nicht von ihm loskommen läßt, so ist bei Kain infolge seiner Haltung die Grenze der augenblicklichen Rettungsmöglichkeit überschritten. Das ist oben weiter ausgeführt.

** „Beiträge zur Pentateuchkritik“, 1. „Das Kainszeichen.“ „Zur Entstehungsgeschichte der jahwistischen Pentateuchquelle und zur israelitischen Sagenkunde.“

*** S. „zur theologischen Besinnung“ Nr. 9. Ebenda ist Brock-Utnes Artikel „Die religionshistorischen Voraussetzungen der Qain-Abel-Geschichte“ in ZAW 1936, S. 202 ff. abgelehnt, der zwar seinerseits Stade bekämpft, aber in der Ermordung Abels ein Fruchtbarkeitsopfer sieht und in Kain den Stammvater eines Kultdienergeschlechts des Vegetationskultes, dem Jahwe ein Schutzzeichen gegeben hätte!

Zeichen: „Für Kain eine Art Adelsdiplom und Dokument seines Jahwekultes (!), ist es von Israel nach den speziellen israelitischen Empfindungen umgedeutet worden (!), die das Leben und Treiben einflößte“; und in Ablehnung aller Deutungen von der Macht der Sünde oder der Entwicklung des Opferkultes, die er als Hilfslinien bezeichnet, äußert er sich S. 317 f.: „Wer es nötig findet, sie zu ergänzen, zerstört die Naivität der Erzählung, trägt in sie fremde Gedanken ein und ist daher von ihrem Verständnis weit entfernt“!!! Merkwürdig ist, wie Vischer „Das Christuszeugnis des Alten Testaments“ sich innig an Stade anschließen und dann doch seine religiöse Anschauung damit verbinden konnte, die Stades Ansicht strikt zuwiderläuft. Hat Stade Recht, so ist das Mal Gottes nur Schutz- und Ehrenmal, nicht aber Brandmal. — Über die Art des Zeichens erfahren wir nichts, weshalb alles Spintisieren darüber und vollends eine Zusammenstellung mit dem Kreuzeszeichen, wie sie Hes. 9, 4 allenfalls am Platze sein konnte nach dem Vorbild von Kirchenvätern, unstatthaft ist (gegen Vischer). — Die sonst oft aufgeworfene Frage, woher Kain zu einer Frau gekommen sein sollte, ist zu töricht, um näher darauf einzugehen. Natürlich ist eine weitere Nachkommenschaft von Adam und Eva anzunehmen. Die Bibel berichtet nicht alles mögliche, sondern nur, was sie für ihre Zwecke braucht.

2. Kainiten und Sethiten, Gen. 4, 17—26.

Die Zweiteilung des 4. Kapitels, deren Rechtfertigung wir uns bis zu dieser Stelle versparten, ist durch die Einleitung von V. 17 und 25, sowie durch die ausdrückliche Rückbeziehung von V. 25 auf V. 17 in sich deutlich. Aber auch die Beziehung der Nachkommen in der Kainitischen und Sethitischen Linie zu Kain und Abel in 4, 1 ist klar und durch V. 25 b ausdrücklich angezeigt. Der verschiedene Sinn, der an Kain und Abel deutlich wurde, lebt in den beiden einander entgegengesetzten Geschlechtslinien fort. In der Kainitischen Folge, die im ganzen 7 Glieder aufweist, wird zuerst eine Art Kultur sichtbar mit all ihren Schäden und Gefahren: eine Stadtgründung, die Kain vor seiner Unruhe keineswegs sichert, aber wohl den ungesunden Charakter der Stadt als solcher vorbereitet,* Mehr-

* Doch s. o.; die V. 20 ff. gezeichneten Verhältnisse sind durchaus auch und gerade bei Nomaden im Schwange, vgl. Green, S. 37. Also ist klar, daß der Charakter der Stadt an dieser Stelle jedenfalls nicht zu stark zu betonen ist.

weiberei im Gegensatz zur ursprünglichen Monogamie (V. 23), Musik in ihrem weltlichen Charakter (V. 21), Erz- und Eisenwerk zu offenbar unfriedlichem Gebrauch (V. 22), dazu eine Frau, die mit ihrem Namen wohl anzeigt, daß ihre „Lieblichkeit" ihr alles war, was sie zu bieten hatte (vgl. 6, 2). In den Namen Henoch (= Weihung), Mahujael und Methushael* liegt vielleicht noch eine Erinnerung an Gott, aber bei einem Sinn, der von Gott nichts mehr erkennen läßt, wie auch später öfters in der israelitischen Geschichte. Lamech karikiert in seiner übertriebenen Blutrache Gottes Wort an Kain und zeigt einen auf roheste Gewalt gerichteten Sinn. War 7mal betont, daß Abel Kains Bruder war, so wird nun in Überspannung der göttlichen 7-fältigen Rache an einem Mörder Kains eine 77fältige Rache an dem Mörder des Kain noch übertrumpfenden Mörders Lamech in Aussicht gestellt, wodurch wieder der unzerreißbare Zusammenhang von V. 24 und 15 angezeigt wird (Green, S. 37).

Daß der Erzähler die Sintflut nicht kennen soll, ist Erfindung der Kritiker. Da Kap. 5: 10 Glieder zeigt, so reichen die 7 Glieder von Kap. 4 überhaupt schwerlich auch nur bis zur Flut (besonders bei der Lebenslänge in Kap. 5); überhaupt bricht aber die kainitische Genealogie im Unterschied von andern ab (Green, 38). Also können auch die späteren Keniter nicht einbegriffen gedacht werden (s. o.).** Die Kulturerrungenschaften wurden durch die Verbindung der kainitischen mit der frommen Linie 6, 1 ff. selbstverständlich mit übertragen und durch Noahs Söhne weitervererbt. Nach Budde hätte übrigens umgekehrt „der Erzähler der Gen. 4, 2 ff. seinen Bericht als eine Erklärung dafür darzulegen beabsichtigt, daß das Qain-Geschlecht in der Sintflut unterging" (nach ZAW 1936, S. 204).

Was die zweite Reihe 4, 25 f. angeht, so ist sie der kainitischen offenbar entgegengesetzt. Ja, diese Entgegensetzung ist der

* Aber im letzteren Fall liegt vielleicht ein Zusammenhang mit dem in den Ras Schamra-Texten aufgefundenen Götzennamen Mot vor, vgl. ZAW 1933, S. 81 ff. unter Nr. 17, auch Jirku in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. Dann wäre eine Erinnerung über die Sintflut hinweg wie bei der Kultur anzunehmen. Übrigens ist hier alles noch unsicher.

** Green, S. 38, verspottet den Zusammenhang mit den Kenitern Num. 24, 22, indem er sagt: Parvajim 2. Chron. 3, 6 ist der Dual von Peru, also wird auf Süd-Amerika angespielt, und die Chronik kann erst nach der Entdeckung Amerikas entstanden sein!

eigentliche Grund, daß sie hier 4, 25 f. überhaupt schon einmal auftritt, obschon nur in abgekürzter Gestalt gegenüber Kap. 5. Im Namen Seth drückt Eva ihren Sinn aus, in dem sie den „Ersatz“ für Abel empfing; denn das besagt seine Bedeutung. Und zur Zeit von dessen Sohn Enos, dessen Name seinerseits „Mensch“ bedeutet, aber zugleich die Nichtigkeit demütig anerkennt (Ps. 8, 5), beginnt das Anrufen des göttlichen Namens (vgl. 12, 8; 13, 4 usw.), was irgendwie eine gottesdienstliche Handlung und Feier oder ein gemeinsames Bekenntnis einschließen wird und jedenfalls etwas über das Opfer Kains und Abels Hinausgehendes sein muß. Mit den Methoden der Quellenzersplitterung ist es natürlich notwendig, einen Widerspruch in dem Jahwisten selbst zu finden. Denn, wenn man aus Ex. 6, 3 f. schloß, daß dieser Erzähler annehme, der Name Jahwe sei bis dahin nicht verwendet, so fordert das für Gen. 4, 26 die analoge Anschauung. Und es war wenig folgerichtig, wenn die Quellentheoretiker älterer Observanz sich gegen diesen Schluß, den sie Ex. 3 anerkannten, in Gen. 4, 26 sträubten. Wenn man aber dem Jahwisten vor 4, 26 ruhig den Gebrauch des Jahwe beläßt, so belasse man dem biblischen Text den Gebrauch des Jahwe auch vor Ex. 3 (s. dort)!* Der Gebrauch des Jahwenamens von Gen. 2, 4 an bzw. der feierliche Gebrauch von 4, 26 an hat natürlich zur Folge, daß der Jahwename vor der Sintflut auch andern bekannt werden konnte, geradeso, wie er durch Noahs Söhne auch wieder zu andern Erdbewohnern getragen werden konnte. Wenn also Friedr. Delitzsch den Namen außer und vor Israel in Babylonien zu finden glaubte, hätte man keinen Grund gehabt sich darüber aufzuregen, von der Frage der Richtigkeit ganz abgesehen. Vgl. auch etwa das Kapitel „Primeval Religion“ und besonders das andere „Religion before Moses“ in Marstons Buch: „New Bible Evidence“ sowie die Annahme etwa Langdons und Schmidts von einem ursprünglichen Monotheismus (s. o. S. 8 f. und im Register bei Marston).

---

* Interessant ist, daß Mowinckel in ZAW 1935, Heft 2/3 in dem Artikel: „Hat es ein israelitisches Nationalepos gegeben?“ den 2. jahwistischen Faden dem Elohisten zuschreibt, den man bis dahin in Gen. 1—11 nicht kannte, während Volz-Rudolph den Elohisten als besonderen Erzähler überhaupt als einen Irrweg in der Pentateuchkritik ansehen! Die Geschichte der Quellentheorie entbehrt wenigstens nicht der Komik. Variatio delectat! (Abwechslung macht Spaß.)

Es sei einerseits noch hingewiesen auf ZAW 1936, Heft 1/2, S. 117, in der Zeitschriftenschau auf den Bericht über „Biblica“ 17 (1936), S. 1—10: „A. Vacarri, Jahwe e i nomi divini nelle religioni semitiche“ mit der Inhaltsangabe des Herausgebers der ZAW: „Im ganzen Umkreis der semitischen Religionen ist der Gottesname Jahwe der einzige, der verbale Präformativform aufweist. Das spricht gegen seine Herleitung aus einer Volksreligion, ja dagegen, ihn als von Menschen geschaffene Bildung anzusehen.“

Andererseits vergleiche man Zimmern „Keilinschrift und das Alte Testament“, 3. Aufl. (Schrader), S. 465—468 und dazu noch Bauer ZAW 1933, S. 93, der nun außerdem in seinem Artikel: „Die Gottheiten von Ras Schamra“ unter Nr. 15 das Vorkommen des Jahwenamens dort nicht für unmöglich hält, während Hempel ZAW 1935, Heft 4, S. 312, es als „noch nicht hinreichend gesichert“ bezeichnet.

Endlich ein Wort zu der jetzt viel ventilierten Frage der allgemeinen Offenbarung: Diese, wie sie in Röm. 1, 18 ff. 32; 2, 14 f.; Akt. 14, 16 ff.; 17, 26 ff. festgestellt und anerkannt wird, ist erst von der speziellen Offenbarung Gottes aus recht zu verstehen, zu würdigen und aus ihrer durch heidnische Gedanken verunglimpften Gestalt zu befreien.

III. Der Zustand der in Stufen sinkenden Menschheit von Gen. 5, 1—11, 26.

A. Die Geschlechtsgeschichte Adams, Gen. 5, 1 – 6, 8.

1. Literarisches und Strukturelles.

Inhaltlich handelt es sich um die in Stufen sinkende Menschheit. Die 1. Stufe führt zu ihrer Vernichtung außer Noah und dessen Familie, die 2. nach dem Neuanfang zu der Erniedrigung in Ham-Kanaan (9, 20 ff.) und nach Ausbreitung der Menschheit zur Sprachverwirrung in Kap. 11, bis es Zeit wird, daß Abraham von seiner Umgebung besonders genommen wird und eben dadurch die Heilsabsicht Gottes mit der Menschheit zur Durchführung gelangt, nachdem 2 mal der geschichtliche Tatbeweis geliefert wurde, daß die sich selbst überlassene Menschheit auch in ihren besseren Ansätzen nicht steigt, sondern fällt, ihr also nur durch die Sonderveranstaltung mit dem einen Mann, Abraham, mit der einen Familie der Erzväter, mit dem einen von ihnen kommenden Volk zu helfen ist, aus dem dann der Heiland der ganzen Menschheit hervorgeht (Joh. 4, 22). Daß mit 5, 1 ein neuer Absatz beginnt, ist durch die Überschrift in 5, 1 sichergestellt. Daß 5, 1 b f. an Kap. 1 sich anschließen und eben dadurch auch Kap. 1—4 zu einer Einheit abgegrenzt waren, ist ausgeführt und durch die in 2 mal 35 sich zerlegende Zahl der in Kap. 1—4 gebrauchten Gottesnamen bestätigt. Die Parallelität, die unsern Abschnitt mit der ersten Entwicklungsgeschichte 2, 4—4, 26 noch näher zusammenbindet, ist vorläufig dadurch angedeutet, daß schon der Sethiten-Stammbaum 4, 25 f. dem kainitischen in 4, 17 ff. gegenübergestellt wurde, ergibt sich aber nun auch durch die ausführliche Darlegung, nach der der 7-Zahl der Kainiten in 4, 17 ff. eine 10-Zahl der Sethiten gegenübergestellt wird, zum Teil mit gleichen oder ähnlich klingenden Namen.* Freilich läuft die Gegenüberstellung, wie

* Daß man in Gen. 5 eine Dublette zur kainitischen Liste sehen wollte, entspricht zwar ganz der Willkür der Quellentheoretiker, scheitert aber an folgendem Befund: Die Zahlen der Glieder sind ungleich, in Gen. 4: 7, in Gen. 5: 10. Die Reihenfolge der ähnlich klingenden Namen ist verschieden (s. die Stellung

sie 4, 17 ff. 25 f. ausdrücklich gegeben werden konnte, gar bald in eine gleichlaufende Richtung hinein oder mündet vielmehr in einen gemeinsamen Strom zusammen (s. 6, 1 ff.) und führt eben dadurch die Menschheit dem Vernichtungsgericht der Sintflut entgegen. Über die in der Quellenscheidung entstehenden Lücken s. o. S. 35. In 5, 1 ff. wird die immer zunehmende Majestät des Todes (vgl. noch das durch seine Monotonie so eindrücklich wirkende: „Und er starb") und die immer abnehmende Widerstandskraft gegen den Todeszustand geschildert, wiewohl grundsätzlich aus dem Todeszustand das Sündigen folgt nach Röm. 5, 12. Wie 5, 1, rein sprachlich genommen, dem auf 2 Quellen verteilten Vers 2, 4 a b entspricht und ebendamit 2, 4 a b vielmehr als Einheit erweist, daran sei auch nur neu erinnert. Scharf muß der Unfug gegeißelt werden, mit dem man 5, 29 aus seinem unlösbaren Zusammenhang herauszubrechen wagt: obwohl er in seinem Charakter als Zwischenbemerkung in der Genealogie an V. 24 ein Gegenstück hat, obwohl er im Jahwisten ein völlig versprengtes zusammenhangloses Partikelchen bilden würde, obwohl die neu aufleuchtende Hoffnung beim 10. Glied nur im Zusammenhang der Geschlechterfolge von Kap. 5 begründet ist, obwohl die sich hier findende Nennung durch den Vater sonst als Kennzeichen für den Priesterkodex verwendet wird im Gegensatz zur Nennung durch

Henochs). Auch die betreffenden Namen sind meist nur ähnlich, aber doch recht verschieden, so Kain und Kenan, Methusael und Methusela (und zwar verschieden in der bestimmenden Endung), Jared und Jrad (der Form und den Wurzelbuchstaben nach verschieden), Mahujael und Mahalalel (einander entgegengesetzt, wenn die Namen bedeuten: von Gott geschlagen oder von Gott vertilgt [?] einerseits und gelobt sei Gott andererseits). Lamech ist zwar in beiden Reihen vorhanden, beide verhalten sich aber ihrem Charakter nach wie Nacht und Tag. Daß in verschiedenen Sippen sich oft ganz ähnliche Namen finden, ist besonders dem, der fortwährend mit Nachweisen arischer Abstammung zu tun hat, wirklich nichts Überraschendes. Gegen die Quellenscheider ist aber bemerkenswert, daß Adam, Seth, Enos sich sowohl in den Texten finden, die man dem Priesterkodex zuschreibt wie in denen, die dem Jahwisten zugehören sollen, vgl. 5, 1—11 einerseits, 4, 25 f. andererseits, desgleichen der Name Lamech, vgl. 5, 25 ff. einerseits, 4, 18 ff. andererseits. Fraglich mag sein, ob vielleicht auch mit dem Namen Henoch beide Male ein ganz verschiedener Sinn zu verbinden ist, nämlich im Fall der Geschlechtsreihe 4, 17 ff. die Bedeutung der „Einweihung", die dem Erstgebornen Kains mit demselben Recht gegeben wäre wie dem Erstgebornen Rubens in Gen. 46, 9, während in der Sethitischen Linie damit die Weihung an Gott gemeint sein könnte.

die Mutter beim angeblichen Jahwisten.* Aber freilich haben wir nun den Gottesnamen Jahwe bei einem dem Priesterkodex zugeschriebenen Text und die deutliche Rückbeziehung auf die angeblich dem Jahwisten zugehörige Stelle 3, 17 ff.! Arme Quellenscheidung!

Der ganze Abschnitt 5, 1—6, 8 zerlegt sich deutlich wieder in 2 Teile, von denen beide in ihren Anfängen wohl absichtlich aufeinander abgestimmt sind, vgl. 6, 1 mit 5, 1 ff. Der erste wird durch die bis Noah 10 Glieder enthaltende Genealogie abgegrenzt. Durch die namentliche Angabe dreier Söhne gegen nur einen sonst in 5, 32 und durch zunächst fehlende Angabe des Gesamtalters sowie des Todes Noahs wird in der Genealogie selbst angedeutet, daß jetzt im Unterschied von der bloßen Statistik oder einzelnen Bemerkungen (V. 24. 29) ausführlicher erzählt werden wird. Erst 9, 28 f. am Schluß der Entwicklungsgeschichte Noahs wird die Zahl der Lebensjahre aufsummiert und der Tod angegeben. Die Weiterführung durch Sem erfolgt in 11, 10 ff., während bis dahin vom Schicksal aller Noahs-Söhne geredet wird. Der 2. Abschnitt 6, 1—8 enthält die fortschreitende sittliche Verwilderung der Menschheit als Ursache und das von Jahwe beschlossene Vertilgungsgericht als Folge.

2. Der theologische Gehalt von 5, 1—32.

a) Die bleibende Gottebenbildlichkeit in Gen. 5, 1—3.

An dieser Stelle wird deutlich an 1, 26 f. angeknüpft, d. h. Adam kann auch nach dem Sündenfall einen Sohn nach seinem Bilde zeugen 5, 3, wie er selbst nach dem Bild Gottes geschaffen ist 5, 1.**

* So 4, 25; 16, 11 J; 16, 1 ff. P, sogar kulturgeschichtlich von Gunkel begründet (S. 36 zu Gen. 4, 1 ff. und S. 232 zu Gen. 16, 1 ff.): „Wir erkennen demnach 2 Kulturperioden in Israel: die eine, in J noch nachwirkende, wonach das Kind der Mutter gehört, die andere, in P ausgeprägte, wonach es Eigentum des Vaters ist; ... es ist bei P stets der Vater, der den Namen gibt.“ Dabei benennt in Gen. 4, 26; Ex. 2, 22 in angeblichen J-Stellen der Vater das Kind! Im Neuen Testament müßte man nach dieser Theorie Luk. 1, 31 dem Jahwisten, 1, 13. 60—63 vgl. Matth. 1, 21 dem Priesterkodex zuschreiben. S. zur weiteren Charakterisierung des ganzen Unfugs meine „Einh.“ S. 200 f.

** Es sei nur darauf hingewiesen, daß in 5, 1. 3 gegen 1, 26 f. in den Ausdrücken, die die Gottebenbildlichkeit bezeichnen, ein Wechsel in der Zuordnung der Verhältniswörter und in 5, 3 gegen 1, 26 auch ein Wechsel in der Reihenfolge

b) Die Altersabnahme.

Hier ist zunächst einmal an das zu erinnern, was wir S. 78 f. ausführten über den 3fachen Todeszustand, wieso der Tod einsetzt mit dem Sündenfall und doch noch den ersten Menschen ein sogar weit über das unsrige hinausgehendes Leben ermöglicht. Daß Menschen sterben, zeigt, daß nach 1, 31 der Sündenfall eingetreten sein muß, wovon wir aber nichts wüßten, wenn die Quelle 5, 1 ff. unmittelbar an 2, 4 a sich angeschlossen hätte. Wenn wir die Zahlen von Kap. 5 ansehen, so sinkt das Alter bei den ersten 6 Gliedern nur einmal unter 900 Jahre. Henochs Alter mit nur 365 Jahren deutet allerdings auf eine besondere Frömmigkeit. Aber auch der 9. in der Reihe erreicht nicht mehr 800 Jahr. Auf das Ganze gesehen bahnt sich hier und da eine Abnahme der Lebenszeit an und damit der Lebenskraft. Diese Tatsache ist gar nicht mehr zu verkennen, wenn wir die Semitengenealogie 11, 10 ff. zum Vergleich nach hinten und vorn herbeiziehen. Der 1. kommt noch auf 600, der 2.—4. auf über 400, der 5.—7. auf über 200; der 9. überschreitet noch die 200. Aber nachher wird die 200 nicht mehr erreicht, wie bereits beim 8. in der Genealogie (Nahor: 148): Abraham stirbt mit 175 Jahren (Gen. 25, 7), Isaak mit 180 (Gen. 35, 28). Jakob war 130 in Gen. 47, 9, als er nach Ägypten kam und lebte nach 47, 28 im ganzen 147 Jahre. Joseph starb 110 Jahre alt Gen. 50, 22. 26. Und wenn Moses auch noch 120 Jahre alt wird (vgl. Deut. 34, 7, also sogar noch in seiner Kraft ungebrochen), so ist doch bereits zu seiner Zeit die übliche Lebensdauer nach Ps. 90, 10. 1 der jetzigen entsprechend. Zuerst war die Lebenskraft, die sich auch in dem bis in die spätere Zeit nachweisbaren Vorhandensein von Riesen auswirkte (6, 4; Num. 13, 22. 28. 33; Jos. 15, 13 f.; 21, 11; Richt. 1, 20; Deut. 1, 28; 2, 10 f. 21; Jos. 11, 21 f.; 14, 12. 15), noch so stark, daß sie erst nach langer Zeit erlosch. Aber offenbar ist durch das tiefer eindringende Verderben der Sünde eine Erschöpfung eingetreten bis zu einer bestimmten Grenze hin, ohne daß die Stärke der Sünde und die Minderung der Lebenskraft im einzelnen Fall sich

---

der beiden Ausdrücke zu bemerken ist, ohne daß ich mir darüber nähere Ausführungen zu machen getraue. Vgl. bidhemuth, bidhemutho, keṣalmo - beṣalmenu, kidhmuthenu, beṣalmo, beṣelem. Im übrigen brauchen wir nur auf das zu verweisen, was wir zu 1, 26 f. zu diesem Begriff ausführten.

zeitlichen Überspannung ruhenden *ägyptischen Chronologie* genau entsprechen müßten. Im Gegenteil wurden auch in Mischehen noch körperstarke Kinder geboren, 6, 4.

Hier ist ein Wort über die **Zeitrechnung** einzufügen. Es ist nicht zweifelhaft, daß Gen. 5 und 11 mit ihren bestimmten Angaben dieser dienen sollen und wirklich dienen. Im übrigen verweise ich auf meine „Einh." S. 247 ff. 462 f., wo einmal von den so stark voneinander abweichenden „Ergebnissen" der *Naturwissenschaft* bezüglich des angeblichen Alters des Menschen gesprochen ist, ferner von den Schätzungen der *Geschichtswissenschaft*, die, auf *das Ganze* gesehen, sich nicht allzusehr von den Angaben der Bibel entfernen, endlich von der auf einem bedenklichen Schlußverfahren und einer Ed. Meyers. Wie Synchronismen mit andern Zeitrechnungen die Bibel bestätigen oder die Abweichungen vielfach auf offenbaren Fehlern der Wissenschaft beruhen, ist bezügl. der Abraham-Mose-Zeit a. a. O. S. 279 f. und in der „Einl." S. 35 f. 67. 248 angedeutet, bezügl. der Königszeit „Einh." S. 279 f., „Einl." S. 89. 247 ff., wo auch insbesondere auf Ackermanns Schriften aufmerksam gemacht ist.

c) *Das Auf und Ab in der Entwicklung und die messianische Hoffnung.*

Daß im Anfang dieser Sethiten-Linie ein Gegensatz zu den Kainiten in religiös-sittlicher Beziehung bestand, war durch die Entgegensetzung von 4, 25 f. zu 4, 1 ff. 16 ff., durch die Namennennung 4, 25 und durch die besondere Notiz 4, 26 b (Anrufung des Jahwenamens) kenntlich gemacht. Auch der Name Mahalalel (= Gott sei gepriesen) weist in diese Richtung, ebenso der Henochs, wenn dabei nicht an eine Kennzeichnung der Erstgeburt zu denken wäre, wie vielleicht in 4, 17, sondern die Weihung an Jahwe gemeint sein sollte. Hängt Methusala (wie Methusael 4, 18) mit der Gottheit von Ras Schamra (Mot) zusammen (s. o. S. 89), so wäre das bereits ein Zeichen des Sinkens des Gottesglaubens auch in der Sethiten-Linie. Dagegen deutet auf eine exemplarische Frömmigkeit Henochs Wandel mit Gott und Hinnahme zu Gott, nachdem er so viel Jahre auf Erden lebte, wie das Jahr Tage hat. Daß er der 7. war von Adam, hebt der Judasbrief V. 14 ausdrücklich hervor und bestätigt so, daß Zahlen wie der 7, wie es uns nun schon so oft begegnet ist, wirklich

Die 1. Zeile muß hinter die jetzt 12. Zeile verschoben werden.

eine absichtliche Bedeutung zugemessen ist. Henochs Glauben rühmt der Hebräerbrief in 11, 5 wie vorher den Abels 11, 4, und ebenso erinnert er an sein seliges Geschick, das nur noch einmal in Elias Himmelfahrt sich wiederholt (2. Kön. 2, 11), wenn wir von der Jesu absehen. Im 10. Glied aber bei Noahs Geburt wacht bei seinem Vater Lamech die messianische Hoffnung stark auf. Dr. Jacob („Der Pentateuch“, S. 3) macht auch darauf aufmerksam, daß Noah der erste in der Reihe war, der nach Adams Tod geboren wurde. Aus der messianischen Hoffnung heraus erklärt sich der Name, auf dessen Bedeutung auch sonst immer wieder angespielt wird, vgl. 8, 9. 21 J; 8, 4 P (im Grundtext, also in beiden angeblichen Quellen!!); daher nun 5, 29 die ausdrückliche Rückverweisung auf 3, 17—19, auf die Verfluchung der Erde nach dem Sündenfall. So wenig auch dieses Mal, wie schon 4, 1, die Hoffnung sich erfüllte, so war ihr doch in Noahs Frömmigkeit und Schicksal ein Teil Berechtigung zuerkannt; andererseits bereitete sich freilich das furchtbare Geschick der Sintflut in Noahs Tagen für die ganze Erde vor, und dadurch entstand zum 2. Male die große Enttäuschung einer voreilig gefaßten Hoffnung (Hebr. 11, 7).

Freilich die Erlösererwartung selbst wird nicht zunichte. Der Stammbaum von Gen. 5 ist eingegliedert in Christi Stammbaum Luk. 3, 36 ff. Christus ist sogar für die Menschheit, die so sündig geworden war wie zu Noahs Tagen, gekommen und zu ihnen hingegangen als erstes nach seinem Tod, ihnen das Wort Gottes in der Scheol (Unterwelt) zu verkündigen 1. Petr. 3, 19 f., und Noahs Familie und Rettung wurden zum Sinnbild für die Rettung durch die Taufe 1. Petr. 3, 21 f., wie umgekehrt freilich Noahs Zeitgenossen mit ihrem Schicksal zur Warnung werden für die Menschheit am Ende der Tage (Matth. 24, 37 ff.; Luk. 17, 26 f.). Doch führt das alles bereits zum folgenden Abschnitt.

3. Der theologische Gehalt von Gen. 6, 1—8.

a) Der Zusammenhang.

Der Abschnitt ist in sich unzerreißbar. V. 5 ist ja nur die Zusammenfassung und der Ertrag der in V. 1—4 geschilderten Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern. Diese Tatsache der völligen Verderbtheit begründet Gottes Reue und richterlichen

Entschluß (V. 6 f.). Während die bisherige Scheidung in 2 Linien (4, 17 ff. 25 f. bzw. 5, 1—32) durch die in 6, 1—4 aufgezeigte Entwicklung im ganzen verschwunden ist, wird nun nur Noah der Menschheit gegenübergestellt, indem nur er Gnade vor Jahwe fand (V. 8), aber freilich eben dadurch die weitere Entwicklung der Menschheit auf die Gnade Gottes zu einleitete. Theologisch wichtig sind aus diesen Gedankengängen die Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern, die Feststellung des universalen extensiven und intensiven Sündenzustandes, die anthropopathische Aussage über die Reue Gottes, die Heiligkeit Gottes, die sich in dem furchtbaren Gericht dokumentiert, und endlich die Gnade, die hinter allem über die Menschheit dahinbrausenden Unwetter steht und hier bereits angedeutet wird, freilich erst Kap. 8 f. recht zur Entfaltung kommt.

b) Die Vermischung der Gottessöhne und der Menschentöchter Gen. 6, 1—4.

Zunächst ist festzustellen, wer mit den Gottessöhnen und den Töchtern der Menschen eigentlich gemeint ist. Das ist um so notwendiger, je verworrener die Auffassungen bis in die rechten Kreise der Theologen und bis in die neuste Zeit hinein sind. Wenn das apokryphe Buch Henoch, Philo und Josephus hier an Engel denken, so sind sie durch analoge Vorstellungen in der Heidenwelt verwirrt worden. Von christlichen Theologen aber hätte man nie erwarten dürfen, daß sie solche Vorstellungen in der Bibel finden konnten. Und wenn vollends Vischer in seinem „Christuszeugnis des Alten Testaments“ hier dämonische Einbrüche zu finden glaubt, ähnlich den dämonischen Einwirkungen in den Tagen Jesu, so ist er erst jener verkehrten Auffassung zum Opfer gefallen, um sie dann in ihr ebenso unpassendes Gegenteil zu verkehren; denn nun handelte es sich ja offenbar nicht mehr um mythische Gebilde, sondern um dunkle Tatsachen aus der Geisterwelt. (Vgl. meinen Artikel in „Gesetz und Zeugnis“ 1935 f.: „Ein Wendepunkt in der alttestamentlichen Wissenschaft.“) Gründliche zutreffende Behandlungen der ganzen Frage finden sich bei Green a. a. O. S. 51—64 und in Hengstenbergs Beiträgen II, S. 328—332.

Der Ausdruck „der Söhne Gottes“ kommt als poetische Bezeichnung von Engeln zwar 3mal in Hiob (1, 6; 2, 1; 38, 7); Ps. 29, 1; 89, 7 (bene ha'elohim oder 'elohim, bene 'elim) vor. Das

sind die einzigen wenigen Stellen, alle in dichterischen Zusammenhängen, während Dan. 3, 25 (mit entsprechender aramäischer Bezeichnung) als der heidnischen Vorstellung Nebukadnezars entsprechend natürlich ausscheidet. Dem ist gegenüberzuhalten: In der Bibel, die Gott als einzigen wahren Gott kennt, nicht einmal auch nur den Begriff der „Göttin" neben Jahwe hat, bei den Engeln nach Matth. 22, 30 geschlechtliches Leben ausdrücklich ablehnt und die Engel als „Heilige" (qedhoschim Ps. 89, 6) bezeichnet, sind solche Vorstellungen, wie sie die Kritik in Gen. 6, 1—4 zu erkennen glaubt, ein Unding, mag man nun den Bibeltext unzerteilt lassen oder ihn in Quellen aufspalten (J oder eine Unterquelle von J). Dagegen ist der Begriff oder die Vorstellung der Gotteskindschaft für die Frommen im Alten wie im Neuen Testament gebräuchlich. Nach Ex. 4, 22; Hos. 11, 1 ist Israel Gottes Sohn (vgl. Jer. 31, 9. 20), nach Deut. 14, 1 sind die Israeliten Gottes Kinder. Oft begegnet dieselbe Vorstellung uns in Mosis Lied (Deut. 32, 5. 6. 18 f.), vgl. weiter Hos. 1, 10; Jes. 1, 2. 4; 43, 6; 45, 11; Mal. 1, 6; 2, 10; 3, 17; Ps. 73, 15, wie umgekehrt die Moabiter Söhne und Töchter des Kemosch genannt werden Num. 21, 29 und in Mal. 2, 11 den Israeliten vorgeworfen wird, sie hätten Töchter eines fremden Gottes geheiratet (vgl. auch Joh. 8, 47: „Ihr seid nicht von Gott!"). Auf den König und sein Haus ist der Begriff übertragen seit 2. Sam. 7, 13 f.; Ps. 89, 27 ff. Ist schon von hier aus das Hinüberspielen auf den Messias gegeben, so liegt es Ps. 2, 7 klar zutage („Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget"); vgl. V. 12: „Küsset den Sohn!" (s. auch Matth. 2, 15, verglichen mit Hos. 11, 1 f.). Die neutestamentliche Gotteskindschaft wird vorbereitet auch durch die oben angegebenen Stellen, in denen bei der Anwendung auf das Volk Israel der Plural gebraucht ist, also Deut. 14, 1; 32, 5. 19; Hos. 1, 10 (in der Form der Verheißung); Jes. 1, 2. 4; 43, 6; 45, 11; Mal. (1, 6;) 2, 10; Ps. 73, 15. S. weiter unten unter Mal. zum Schluß.

Aber die Auffassung, nach der der Ausdruck „die Söhne Gottes" die bis dahin fromme Linie der Sethiten bezeichnet, an deren Spitze noch dazu nach 5, 1 ff. Gott selbst steht (vgl. Luk. 3), paßt auch allein in den Zusammenhang und schließt also auch ihrerseits damit die Anschauung aus, als ob es sich um Engel handeln könnte. Daß das

menschliche Verderben allgemein war, soll nachgewiesen werden. Es bleibt aber ein Rätsel, wenn die fromme Linie der Sethiten im Gegensatz zur kainitischen fromm blieb, wie es 4, 25 f.; 5, 22. 24. 29 zum Ausdruck gebracht ist. Statt dessen wäre etwas von den Engeln erzählt, was ihnen offenbar als Schuld angerechnet wird (V. 2), während die Strafe für diese ihre Schuld die Menschen getroffen hätte (vgl. die V. 3 mit dem Vorhergehenden verknüpfenden Worte: „Da sprach Jahwe"),* was doch nicht nur ein Wahnsinn ist, sondern auch eine einzige große Ungerechtigkeit bedeutet hätte, und zwar um so mehr, als im gleichen Atem bei Noah der Begriff „der Gerechtigkeit" so hoch bewertet ist 6, 9 (ṣaddiq).

Also diese Auffassung der Kritik ist unhaltbar sowohl nach seiten der Schuld als nach seiten der Strafe hin.

Aber die Erzählung wird auch erst dann in ihrer ganzen Bedeutung gewürdigt, wenn man sie mit andern ähnlichen Beobachtungen des Pentateuch zusammenstellt: Mischehen zwischen frommen und gottlosen Partnern werden immer wieder als ein Unheil und ein Verbrechen hingestellt: Isaak (24, 3 f.) und Jakob (27, 46; 28, 1 f.) sollen ihre Frauen aus der Verwandtschaft nehmen; das andersartige Verhalten aber von seiten Esaus 26, 34 f.; 28, 6 ff. sowie Dinas Kap. 34 hatten Kummer und Unglück zur Folge. Dem entsprechen die gesetzlichen Verordnungen gegenüber den Kanaanitern Ex. 34, 15 f.; Deut. 7, 3 f. Der ideell unvereinbare Gegensatz von Gen. 6, 1 ff. findet sich wieder im Gegensatz zwischen Israel, dem Volk Jahwes, und den Töchtern Moabs in Num. 25, 1 ff. und hatte auch ähnliches Unheil zur Folge (vgl. noch Num. 31, 15 f.). Aus der späteren Zeit sei erinnert an Salomos Vielweiberei mit Heidinnen (1. Kön. 11, 1 ff.) sowie an die Mischehenfrage in Esra 9 f.; Neh. 13, 23 ff.; Mal. 2, 11.

Die Geburt der Riesen, die es auch nach Num. 13, 33; Deut. 9, 2 später noch gab (s. o.), ohne daß daraus ein direkter Zusammenhang mit denen von Gen. 6, 3 hergeleitet werden dürfte, und die etwa nach Art der heidnischen Halbgötter die mythologische Anschauung zu begünstigen scheinen, schlägt sofort in das Gegenteil um;

* Budde, biblische Urgeschichte, muß darum V. 3 erst als unecht ausscheiden (nach Green, S. 57), und v. Bohlen hat ihn einst hinter V. 6 unterbringen wollen (nach Hengstenberg, a. a. O. S. 329 Anm.!)

denn die Riesen gab es ja schon zu jener Zeit, also ehe die Göttersöhne zu den Töchtern der Menschen gingen; ihr Dasein hörte auch nun nicht auf; V. 4 heißt nämlich wörtlich übersetzt: „Riesen gab es in jenen Tagen auf der Erde, und auch, nachdem die Gottes Söhne zu den Töchtern der Menschen kamen und ihnen Kinder geboren wurden, das sind die Helden, die in der Vorzeit berühmte Männer waren. Ferner zeigt die Schilderung in V. 2, daß die Gottessöhne legitime Ehen eingehen konnten; ihr Fehler war, daß sie statt auf Frömmigkeit nur auf Schönheit sahen und so zu den Töchtern der Menschen gelangten und eben damit ihren gegen Jahwe gleichgültig gewordenen Sinn bezeugten und Gott zum Strafeingriff zwangen.

Daß „die Menschen“ und „die Töchter“ von V. 2—4 mit „den Menschen“ und „Töchtern“ von V. 1 identisch sein müßten, ist angesichts aller angeführten Gründe ein unbilliges Verlangen, da in V. 2 die Beschränkung durch den Gegensatz gegeben wird. Auch bleibt der wesentliche Begriff des „ha'adham“ unverändert, da die Kinder Gottes wohl wie zu allen Zeiten nur eine kleine Herde bildeten (Hengstenberg S. 332). Als Beispiele einer analogen Beschränkung eines allgemeinen Begriffs führt Green S. 58 f. an: Jer. 32, 20 (Israel und Menschen), Ps. 73, 5 (gottlose Leute bzw. Menschen), Richt. 16, 17 (Simson und alle Menschen), auch Gen. 3, 15, da man den Kampf und Sieg gegen die Schlangenbrut nur von den Frommen aussagen kann (soweit nicht Christus gemeint ist; vgl. noch das von uns zu 4, 7 Ausgeführte). Ferner führt Green aus Stracks Genesis-Kommentar noch an 14, 16 (Weiber und das Volk), Richt. 19, 30; 20, 1—3 (Kinder Israel mit und ohne Benjamin), 1. Sam. 13, 6. 7 (wo das Volk 3mal wiederkehrt, jedesmal in einem andern Umfang), Lev. 8, 15 (wo „Blut“ erst einen Teil und dann einen andern Teil meint oder besser etwas und dann den Rest, vgl. Ex. 29, 12; Lev. 4, 7. 18. 25. 30. 34).

Auch die Behauptung, daß der Ausdruck „die Töchter der Menschen“ für den andern „die Söhne Gottes“ eine eigentliche Abstammung verlangte, kann den Beweis für die mythologische Auffassung nicht erzwingen; denn auch Engel sind nicht so Söhne Gottes wie die Töchter der Menschen. Andererseits ist der Wesenszusammenhang, der mit dem Ausdruck „Söhne Gottes“ angedeutet wird, doch

auch beim Gegenpol, „den Töchtern der Menschen" vorhanden und geht hier mit der physischen Abstammung parallel.

Daß die Verehrer Gottes als Söhne 'elohims, nicht Jahwes bezeichnet werden, ist durch den Gegensatz (Töchter der Menschen) begründet. Söhne Jahwes sind auch erst nach der volleren Entfaltung seines Wesens möglich, vgl. Deut. 14, 1 f. (Hengstenberg, S. 332).

Daß mit 6, 3 nicht etwa eine Verkürzung der Lebenszeit auf 120 Jahre gemeint sein kann, ist dadurch sicher, daß von Noah bis Jakob keiner in der Geschlechterfolge mit nur 120 Jahren gestorben ist; also ist damit selbstverständlich eine Gnadenfrist bis zum Eintritt der Flut angekündigt.

c) Die Feststellung des universalen extensiven und intensiven Sündenzustandes.

Welchen Grad die Sünde alsbald nach ihrem Eintritt in die Menschenwelt erreichte, sehen wir in Gen. 3 an der Angst des bösen Gewissens (Schamgefühl, Furcht) in V. 7 f. 10 sowie in der Frechheit, mit der Adam Gott für die Gabe des Weibes Vorwürfe zu machen suchte (V. 12), in der Kain-Abel-Geschichte an der gehässigen Gesinnung Kains gegen Gott und den Bruder, die sich bis zum Totschlag vergißt, an der herausfordernden Frage Kains an Gott nach der Tat (4, 9), an der inneren Unruhe, die neben die Gottlosigkeit die Heimatlosigkeit stellt, an der Furcht nach der Tat, an der weltsüchtigen Kultur der Kainiten und der Blutrachegesinnung eines Lamech. Jetzt kommt die Sünde in ihrer furchtbaren Auswirkung darin zum Ausdruck, daß auch die verhältnismäßig intakte Linie Seths (soweit ihr nämlich eine Entscheidungsmöglichkeit im einzelnen Falle möglich blieb) bei der Frauenwahl nur noch nach Schönheit und gar nicht nach Frömmigkeit fragt. Das Böse in Kains Linie und seinen veräußerlichten Töchtern gewinnt in der Verbindung mit der frommen Linie den Sieg, zieht die Männer noch mehr hinab, als es schon durch den Sündenfall der Fall gewesen war: Mensch und Fleisch sind ein Begriff geworden, und alle Gnadenfrist einerseits (V. 3), alle menschliche Stärke andererseits (V. 4) werden das Verderben nicht aufhalten. Tritt uns hier der Begriff „Fleisch", der da, wo er dem Geist Gottes entgegengesetzt ist, im Alten wie im Neuen Testament die gottlose und gottwidrige Gesinnung zeigt bis hin zu den Aussagen in Röm. 7; Gal. 5 — eine ganz seltene Aus-

nahme dieses Sprachgebrauchs ist Kol. 2, 5 —, hier zum erstenmal entgegen, so ist nicht minder wichtig die Aussage in V. 5, einmal auch wegen der Universalität, die wie V. 3 diese Seite neben der Art der Sünde durch den Begriff der Größe der Bosheit stark hervortreten läßt (Groß war die Bosheit des Menschen auf der Erde. In jedem Wort ist die Qualität oder die Quantität der Sünde gekennzeichnet), sodann wegen der die Sünde bis ins Herz verfolgenden Aussage, die zugleich ausdrückt, daß das Herz ganz von ihr ausgefüllt ist: „Alles Gebilde der Gedanken seines Herzens war nur böse immerdar.“ So gewiß hier das Verderben eine Extensität und Intensität erreicht hat, die das Gericht Gottes herbeizieht, und so gewiß daher Noah, der Gnade findet, im Gegensatz dazu nicht gleich stark infiziert erscheint, so sehr ist doch zu beachten, daß 8, 21 die Sünde bei den aus der Flut geretteten Menschen beschrieben wird in offenbarer Anlehnung an 6, 5: „Denn das Gebilde des Herzens des Menschen ist böse von seiner Jugend an.“ Obwohl also durch die Entgegensetzung von Noah zu seinen Zeitgenossen in 6, 8 ein solches Durchdrungensein von der Sünde nicht statthatte wie bei ihnen, so ist doch durch 8, 21 ausgesagt und dadurch auch schon 6, 5 angedeutet, daß bereits die Erbsünde das ganze Wesen des Menschen vergiftet hat. Während das Ausmaß der Vergiftung in 6, 5 das Vertilgungsgericht der Menschheit herbeizieht, wird die Tatsache der allgemeinen, also auch Noah und seine Familie einschließenden Vergiftung zum Grund für Gott, es bei dem einmaligen Vertilgungsgericht durch die Flut und bei seiner Lehre zu belassen, also die vergiftete Menschheit der weiteren Heilsveranstaltung zuzuführen, wie sie schon durch die Aussage 6, 8 vorbereitet und in Aussicht gestellt wird. Also 6, 3 darf nicht dahin mißverstanden werden, als sei nicht schon vom Sündenfall an der Zustand der Menschheit durch die Erbsünde vollständig infiziert, sondern kann nur dahin ausgelegt werden, daß die dem Menschen im einzelnen Fall noch gebliebene Freiheit der Entscheidungsmöglichkeit zu vollständiger Versklavung herabgesunken ist.

d) Die Reue Gottes und der darin liegende Anthropopathismus.

Über die Anthropopathismen im allgemeinen ist beim Ebenbild Gottes bereits gesprochen. Wenn hier gesagt wird, daß Gott es

reute, die Menschen geschaffen zu haben, und es ihn in seinem Herzen bekümmerte (6, 6), so wird dadurch dem Menschen allerdings tief eindrücklich gemacht, was es um die Sünde ist. Es wird zu diesem Zweck abgesehen von der Tatsache, daß Gott sich auch in seinen Strafgerichten verherrlicht, wenn der Mensch sich vor Gott widerwillig beugen muß. Daß solche Aussagen wie die von Gottes Reue nicht durch Überspannung mißverstanden werden, hat derselbe Verfasser des Pentateuch das Wort Gottes durch Bileam Num. 23, 19 mitgeteilt: „Gott ist nicht ein Mensch, daß er lüge, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereue. Sollte er etwas reden und nicht halten?", vgl. Hos. 13, 14, wo Gott spricht: „Reue ist verborgen vor meinen Augen." Wie sehr aber die biblischen Schriftsteller zu gleicher Zeit beide Seiten vor Augen haben und damit zeigen, daß es verkehrt wird, wo man eine Aussage preßt auf Kosten der andern oder sie gegeneinander ausspielt, ist besonders deutlich 1. Sam. 15, 11. 29. 35, wo erst Gott zu Samuel spricht: „Es reut mich, daß ich Saul zum Könige gemacht habe; denn er hat sich hinter mir abgewandt", und dann Samuel zu Saul spricht: „Auch lügt der Ewige Israels nicht, und es gereut ihn nicht. Denn er ist kein Mensch, daß ihn etwas gereuen sollte", endlich aber der Schriftsteller über Samuel berichtet, sich bewußt zu Gottes Rede in V. 11 zurückwendend: „Aber Samuel trug Leid um Saul, daß es den HErrn gereut hatte, daß er Saul zum König über Israel gemacht hatte."

e) Das allgemeine Vertilgungsgericht.

Gottes Langmut kommt darin zum Ausdruck, daß er noch 120 Jahre Frist gibt und also zuwartet bis zum Äußersten, Gottes Gnade, daß er Noah und sein Haus retten will und so für den Fortbestand des Menschengeschlechts wie auch der geschaffenen Tierwelt Sorge trägt, seine unerbittliche Heiligkeit darin, daß die Schuld der Menschen das Gericht unabwendbar macht und sogar die niedere Kreatur um der Menschen willen mitleiden läßt. Die einstige Rettungsmöglichkeit und die Hoffnung auch für die Kreatur können wir aus der Sintfluterzählung des Alten Testaments noch nicht erkennen, nur daß im folgenden der Bund sich bis auf die Kreatur erstreckt 9, 9 ff.

B. Die Geschlechtsgeschichte Noahs, Gen. 6, 9—9, 29.

1. Strukturelles.

Für die Ablehnung der Quellenscheidung muß ich auf meine Schrift „Einh." S. 231—250 verweisen. Aus der „Einl." drucke ich Partien aus S. 30—32 bzw. S. 46 ab, die wenigstens das Wichtigste zusammenfassend andeuten: Es ist völlig verkehrt, von Widersprüchen in der Sintfluterzählung zu sprechen. Wenn man hier nach 40 bzw. 150 Tagen Zunahme und nach 21 bzw. 150 Tagen Abnahme der Flut unterscheiden will, so reißt man Zusammengehöriges auseinander, insofern auch zwischen 8, 6 J und 8, 5 P gerade 40 Tage liegen, 8, 12 J gerade auf den Monatsersten (den 1. XII.) fällt und P in 8, 3 b f. (17. VII.) und 7, 11 (17. II.) die sonst J zugeschriebenen Zahlen 7 und 40 = 47 seinerseits in Rechnung zieht, und 8, 8 J (17. XI.) genau ³/₄ Jahr nach Beginn der Flut beim unzerrissenen Bibeltext zu stehen kommt. Die Theorie der Scheidung gelangt außerdem noch nicht einmal zu einer glatten Lösung: In 7, 8 f. werden zwar reine und unreine Tiere geschieden, wie das der Jahwist tun soll, aber es ist nur von je zwei gesprochen, und die Ausdrücke für Männchen und Weibchen* sowie der Gottesname tragen ebenfalls den Stempel von P! Die Scheidung nimmt weiter die Zahlen 40 und 7 einerseits (J) und die Datierungen (7, 6. 11; 8, 13 a. 14 a P) andererseits auseinander, die sonst bei P zusammenstehen (Ex. 24, 16. 18; 19, 1) oder stark betont werden (Gen. 2, 1—3; Lev. 13, 4 ff.; 14, 7 ff.; 23, 23 ff. 3. 8. 16. 36 — 12, 2. 4. 5; Num. 13, 25; 14, 34; Ex. 7, 7; Deut. 34,7). Wenn man weiter Gen. 6, 19 P (von jedem Tier ein Paar) und 7, 2 J (von den reinen 7, den unreinen ein Paar) einander entgegensetzt und für Quellen verwendet, so ist der Tatbestand einfach ungenau und unrichtig angegeben, indem 6, 19 f.; 7, 2. 8 f.; 7, 3; 8, 20 sich nicht nur 2, sondern 6 Varianten ergeben, so daß also auf 6, nicht nur auf 2 Quellen zu schließen wäre, sobald man diese Varianten als Scheidungsmaßstab verwenden will. In Wirklichkeit ist nur der Tatbestand bald genauer, bald ungenauer vom Schriftsteller beschrieben, am genauesten an passender Stelle da, wo der Befehl in die Arche zu gehen gegeben wird, 7, 2. — Endlich sieht man einen Widerspruch in den Angaben

* Vgl. zu den Schwierigkeiten, die sich die Kritik in diesem Punkte auf den Hals geladen hat, meine „Einh." S. 134—140.

über den Ursprung der Flut (7, 11; 8, 2 a P: Quellen der Tiefe und Regen — 7, 12; 8, 2 b J: nur Regen). Aber dann wird das Öffnen der Fenster des Himmels P und der Regen J als Ursache und Wirkung gewaltsam getrennt (Ps. 78, 23 f.; Mal. 3, 10), und zwar 2 mal (7, 11 f. P+J wie 8, 2 P+J). Außerdem könnte 8, 3 a J das Sichverlaufen der Gewässer nicht als „Zurückkehren" bezeichnet werden, wenn nicht das Aufbrechen der Tiefe vorher geschildert war. Was die theologische Verteilung angeht, so wäre merkwürdig, daß in der Sintflut die J-Partien levitischen Charakter tragen (Unterscheidung von rein und unrein 7, 1 ff., der terminus re^{a}ch hannicho^{a}ch 8, 21, vgl. Num. 15, 3. 7. 10. 13 f. 24; 28, 27, Opfer Gen. 8, 20 ff., 7-Zahl der Tiere, Betonung der 40 Tage).

Die Quellenscheidung hat die kunstvolle Struktur der Erzählung vollständig verkannt und zerstört, wovon sogleich noch die Rede sein wird. Zahlreiche Dubletten bleiben sowohl beim Anschwellen und Zerstörungswerk (so z. B. 7, 18—21 in P, 7, 22—23 in J) als auch beim Abschwellen der Flut (s. 8, 1 ff. in beiden Quellen). Lücken und Unebenheiten entstehen erst künstlich: bei J fehlt der Befehl zum Archenbau und seine Ausführung, die Landung, der Landungsplatz, der Auszug aus der Arche, der Regenbogen (obwohl gerade J nur den Regen als Ursache der Flut haben soll). Ferner hat J doppelten Einzug 7, 5 ff., Aussenden des 1. Vogels beim Höchststand der Flut, zu frühes Besteigen der Arche 7, 7 ff. vor V. 10, zu spätes Zuschließen (7, 16 nach V. 12), erneutes Kommen der Flut (V. 17 nach V. 12). P hat zu spätes Besteigen der Arche, 150tägiges Steigen noch nach der totalen Vernichtung 7, 24, verspätete Bemerkung über die Abnahme 8, 3 b nach V. 1, Fallen des Wassers vor Abstellung der Ursachen der Flut 8, 1 vor V. 2 a; Noah dankt nirgends und sendet keine Vögel aus. Endlich verteilen beide Quellen wie auf Verabredung fein säuberlich unter sich, was im babylonischen Bericht geeint ist (Näheres über diesen wichtigen Punkt s. in meiner zuerst genannten Schrift S. 249 f.).

Dr. Jakob hat entdeckt, daß hinter der Überschrift 6, 9 a α bis zu dem eigentlichen Ende der Flut in 8, 22 vorkommen: Noah 24 mal, die Arche 24 mal, Ausdrücke für Wasser und Flut zusammen 24 mal, „auf der Erde" 24 mal (außerdem das für die Totalität so bedeutungsvolle Wort kol 48 mal). „Die ganze Sintflutgeschichte

läßt sich in den Satz zusammenfassen ... Noah — in der Arche — und die Wasser der Flut — über der Erde" („Die biblische Sintfluterzählung, ihre literarische Einheit" 1930, S. 12). Mit diesen Aufstellungen Jakobs stimmt nun zusammen, daß die 4-Zahl, die Signatur der Erde ist, passenderweise auch sonst gerade diese ganze Erzählung durchzieht: s. 6, 11 f. P, 7, 10—12 JPJ, 4 Vögel J, 4-maliges Sprechen Gottes hintereinander 9, 1. 8. 12. 17 P, 4 mal fügt sich Noah dem Befehl Gottes 6, 22 P; 7, 5 J; 7, 9 J; 7, 16 P, und zwar offenbar allemal zur Markierung eines Absatzes (s. sofort), 4 mal beginnen Abschnitte mit dem Zunehmen der Gewässer 7, 6 P, V. 10. 17 J, V. 24 P; 40 (= 10 mal 4) Tage Regen, 4 malige Erwähnung desselben 7, 4. 12. 17; 8, 6 J, 4 genaue Termine bei Abnahme der Gewässer: 8, 4 f. 13 a. 14 P, gerettet 4 Männer und 4 Frauen, ferner zahlreiche Aufzählungen in der 4-Zahl! Wie konnte die Quellentheorie eine solche einheitliche Erzählung auseinanderreißen, und wie hat sie die feine Struktur verwüstet und zerstört!

Wir geben nun noch die positive Gliederung der Flut, wobei beachtet sein will, was wir soeben über das 4 malige Beginnen der Abschnitte mit dem Zunehmen der Gewässer in 7, 6 P, V. 10. 17 J, V. 24 P sowie über das 4 malige Schließen von Abschnitten mit der Feststellung des Gehorsams Noahs gegen Gott in 6, 22 P; 7, 5 J; 7, 9 J; 7, 16 P feststellten:

A.:
- I.) Die erste Ankündigung der Flut und des Archenbaues 6, 9—22,
- II.) die zweite Ankündigung der Flut nach dem Archenbau 7, 1—5,
- III.) summarische Darstellung von Fluteintritt und Archeneinzug 7, 6—9,
- IV.) eingehende Darstellung von beidem 7, 10—16,

B.:
- V.) Wachsen der Flut und angerichtete Verheerung 7, 17—23.
- VI.) Das Abnehmen der Flut 7, 24—8, 14,
- VII.) der Auszug aus der Arche 8, 15—19,
- VIII.) Dankopfer Noahs und Jahwes gnädiger Entschluß 8, 20—22,
- IX.) Gottes Stellung zu den Lebewesen im allgemeinen 9, 1—17,
- X.) Gottes Stellung zu Noahs Nachkommen 9, 18—29.

Der erste Teil 6, 9—7, 23 (A) gibt die Erzählung bis zum Höhepunkt der Flut, der zweite 7, 24—9, 29 (B) von da ab. Die geschweiften Klammern deuten an, daß die Abschnitte zu zwei und zwei noch näher zusammengehören. Aus der Jakobschen Beobachtung sowie aus der Parallelisierung der beiden letzten Abschnitte folgt aber auch, daß wir 6, 9—8, 22 und 9, 1—29 voneinander unterscheiden dürfen. Auch hier ist ein gewisser Chiasmus festzustellen. Über die Gottesnamen vgl. später im Zusammenhang am Schluß der V. Geschlechtsgeschichte 11, 10—26. Über die hebräischen Stileigentümlichkeiten von Wiederholungen in denselben Abschnitten und beim Beginn von neuen s. „Einh.“, S. 229 und oben S. 37.

2. Der theologische Gehalt von 6, 9—8, 22.

Mit der Hervorhebung von Noahs trefflicher Charaktereigenschaft beginnt der Abschnitt. Während die babylonische Erzählung die Flut aus einer Laune der Götter herleitet („Einen Flutsturm zu machen trieb ihr Herz an die großen Götter“), der babylonische Held der Sintflut seine Volksgenossen nicht warnt, sondern belügt und in Sicherheit wiegt, während weiter die babylonische Erzählung die Götter unwürdig darstellt, so daß Ischtar aufschreit wie eine Gebärende, ein Gott dem andern Vorwürfe macht und sich einer vor dem andern entschuldigt, die Götter während der Flut sich wie ein Hund ducken und nach der Flut sich um das Opfer wie Fliegen setzen, ist es, wenn man von da zur biblischen Erzählung kommt, wie wenn man einen schwülen Gesellschaftssaal verläßt und in die Natur mit ihrem reinen Walten eintritt.

Noah ist fromm und ohne Tadel und führt ein göttliches Leben (6, 9; 7, 1) wie einst Henoch (5, 22. 24). Und wie letzterer entrückt wurde, so wurde Noah und seine Familie gerettet, natürlich wegen seiner Gesinnung, und wurde der Stammvater des neuen Geschlechts, während der verderbte Zustand der Erde, wie er im vorigen Abschnitt bereits geschildert war, hier nun deutlich das Vertilgungsgericht herbeizieht, das 6, 3 nur angedeutet, V. 7 bereits angekündigt war. Also die beiden Seiten in Gott, die doch nur Ausfluß desselben einen Wesens sind, Heiligkeit und Liebe, beherrschen auch diese Geschichte. Auch hier tritt uns entgegen die Allwissenheit Gottes, die Allmacht, die alles lenkt, auch in der Natur, die

Weisheit, die an alles denkt und alles vorher ordnet, die Liebe, die die einmal geschaffene Welt nicht untergehen läßt, sondern für ihren Fortbestand tätig ist, die allerspeziellste Fürsorge, die sogar nach Noahs Eintritt in die Arche Jahwe selbst die Tür verschließen läßt (7, 16), und als die Zeit gekommen ist, an ihn und an alles bei ihm denkt (8, 1), das Unheil enden läßt, den Insassen den Befehl zum Hinausgehen gibt, den Schöpfungssegen bestätigt. Wie Noah um seines Verhaltens willen der Retter der Menschheit wurde, so bezeugt er nun seine Gesinnung, indem das erste, was er tat, ein Altarbau ist, und opfert auf ihm von den offenbar von vornherein dazu bestimmten Tieren. Da sowohl Opfer (wie schon 4, 3 f.) als die 7, 2 f. zuerst beobachtete Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren als bekannt vorausgesetzt werden, so ist klar, daß mit den mosaischen Zeremonialvorschriften nur längst Bekanntes eingeordnet wird, wie solche Vorschriften auch sonst bei andern Völkern nachweisbar sind und in der Bibel bei Einführung des Zeremonialgesetzes nicht erst eine Belehrung über die einzelnen Opferarten, ihre Bedeutung und Unterschiede gegeben wird. Da Brandopfer gebracht werden, so drückt der „gerechte", „vollkommene", „in Gemeinschaft mit Gott wandelnde Noah" aus, daß auch er der gnädigen Versöhnung nicht nur künftighin bedarf, sondern nur dieser Gnade Gottes die Errettung aus der Flut verdankte. Alle relative Gerechtigkeit darf ja nicht mit einer absoluten verwechselt werden, sondern besteht nur innerhalb der ererbten und sonst vollzogenen Sündhaftigkeit. Zugleich drückt aber Noah, wie jedenfalls schon vor ihm Abel und Kain, und wie es eingeschlossen zu denken sein wird auch in dem öffentlichen Kultus seit Enos Zeiten, durch seine Opferhandlung den Dank gegen Gott aus. Das wieder gehört zu dem göttlichen Leben, wie es in 5, 22. 24 und in 6, 9 von Noah selbst geschildert war. Aber freilich, je größer die Gefahr gewesen war, je erschütternder nun der Eindruck von dem ringsum vertilgten Leben, um so tiefer stieg der Dank aus Noahs Brust, einleitend all die lange Reihe der Dankesbezeugungen in der Heiligen Schrift, die gestimmt sind auf den Ton der Psalmworte: „Rufe mich an in der Not, so will ich dich retten, so sollst du mich preisen", „Danket dem HErrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich", „was ist der Mensch, daß du sein gedenkst", aber auch auf den des Davids-

wortes: „Was bin ich, HErr, und was ist mein Haus, daß du mich bis hierher gebracht hast?". Aber solcher Sinn findet dann auch sicher wieder das Herz Gottes.

Denn nun erfolgt jene herrliche Verheißung Gottes, daß eine solche Verfluchung der Erde, wie sie die Sintflut bedeutete, nicht mehr stattfinden soll, obwohl, nein, weil er das bis in seine äußersten Falten verderbte Menschenherz kennt. „Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht", eine Verheißung, die noch in den schwersten Wettern Mut gibt und Vertrauen fassen läßt, bis einst die Welt untergehen wird im Feuer, um erneuert zu werden, 2. Petr. 3, 3 ff.* Andererseits vergleicht Jesus seine Wiederkunft mit der Flut in den Tagen Noahs, die vorher angekündigt war und die Menschen dann doch überraschte, vgl. Matth. 24, 37—39; Luk. 17, 26 f. Wohl dem, der sich nicht in Sicherheit wiegen läßt, sondern wacht, wie es Noah im Unterschied von seinen Zeitgenossen tat! Diesen selbst predigt Christus nach seiner Kreuzigung 1. Petr. 3, 19 f.; in V. 21 wird aber die Rettung Noahs durch die Sintflut hindurch als Vorbild für die Rettung durch die christliche Taufe benützt.

3. Der theologische Gehalt von Gen. 9, 1—17: Gottes Stellung zu den Lebewesen im allgemeinen.

a) V. 1—7: Allgemeine Verordnungen Gottes über Fleischnahrung, Blut.

Der schon 8, 17 für die Tierwelt angedeutete Schöpfungssegen wird ausdrücklich auf Noah und seine Söhne angewendet 9, 1. Doch tritt nun zugleich die bereits zu 1, 29 ff. (S. 56 ff.) besprochene Änderung, die Nahrung betreffend, in Kraft. Das Verhältnis vom Mensch zum Tier nimmt von jetzt an für die niedere Kreatur den Charakter von Furcht und Schrecken an. Mag schon seit dem Sündenfall das Tierleben für die Menschenwelt gebraucht werden, wie wir das bei den Fellen zur Kleidung in 3, 21 und im Opfer Abels angedeutet fanden und eben in Noahs Opfer neu bestätigt sehen: Durch

* Dieser Sinn bleibt, auch wenn dort nicht auf das Gericht der Sintflut angespielt werden sollte, wie es zunächst scheint, sondern auf das weiter zurückliegende von Gen. 1, 2, s. „nach dem Gesetz und Zeugnis" 1936, S. 143 ff., Artikel von Mühe-Möller: „Gott hat die Erde nicht wüst geschaffen."

Einführung der Fleischkost neben der vegetarischen ist die Kreatur noch viel mehr zur seufzenden geworden, unterworfen der Eitelkeit ohne ihren Willen, ängstlich harrend mit uns auf die Offenbarung der Kinder Gottes (s. Röm. 8, 20. 22. 19, verglichen mit V. 18). Als Tatsache haben wir das hinzunehmen, wie eine fortwährende Erinnerung an die Sünde, die solches Unheil gebracht hat, wie einen stetigen stillen Vorwurf der geängsteten Kreatur, gewiß verpflichtet, ihr jede unnötige Qual zu ersparen, aber nicht etwa verpflichtet, an dem Ernährungsbeschluß Gottes etwas zu ändern, und jedenfalls nicht berechtigt, den Vegetarianismus als ein allgemeines Gesetz zu fordern und dadurch Gewissen in falscher Weise zu beschweren, zugleich aber mit nötiger Schonung gegen schwache Gewissen, vgl. dagegen z. B. 1. Tim. 4, 3 f., auch 5, 23, ferner Röm. 14, 2 f. 13 f. 20; 1. Kor. 8; 10, 27 ff.; Kol. 2, 16 ff.*

Es folgen in V. 4—6 theologisch ganz wichtige Bestimmungen und Aussagen über das Blut, die im Gesetz wiederkehren und das Verständnis des Versöhnungswerkes in allem Opferkultus bis hin zum Opfertod Christi auf Golgatha vorbereiten. Der Fleischgenuß erfährt eine Beschränkung, die durch das, was in seinem Blute lebt, näher umschrieben wird. Lev. 17, das mit Kap. 16 mit seinen Bestimmungen über den großen Versöhnungstag das wichtigste im ganzen Zeremonialgesetz ist, charakteristischerweise die 1. Hälfte des Pentateuch markant abschließend, wiederholt das Verbot des Blutgenusses, verschärft es mit Androhung der Todesstrafe, begründet es aber auch sofort mit dem Satz (V. 11): „Des Leibes Leben ist im Blut, und ich habe es euch auf den Altar gegeben, daß eure Seelen damit versöhnt werden. Denn das Blut ist die Versöhnung, weil das Leben in ihm ist.“

Unsere Zeit hat die Bedeutung des Blutes neu entdeckt. Aber das Geheimnis des Blutes ist nirgends so bestimmt ausgesagt als in diesen Sätzen und Anschauungen des Alten Testaments. Das ist das Erste. Das Zweite ist der Gedanke der Vergeltung: Blut kann nur durch Blut, Leben nur durch Leben aufgewogen werden, ein Gedanke, der sofort in Gen. 9, 5 f. noch seine besondere Anwen-

---

* Die Stellung zur Kreatur, die sich unter Gottes Beschluß zu beugen hat, aber unnötige Quälereien unterläßt, entspricht der vom Christen einzunehmenden Haltung in der Judenfrage.

dung erfährt. Das Dritte, eng damit zusammenhängend, ist der Gedanke der Stellvertretung. Er liegt dem ganzen alttestamentlichen Opferwesen zugrunde und kommt, da doch der Böcke und Kälber Blut nur eine provisorische, keine wirkliche Erlösung beschaffen kann (Hebr. 9, 12 f.; 10, 4), weil ferner das alttestamentliche Gesetz nur Schatten ist und Vorbild (Hebr. 8, 5; 9, 23), erst in Christi Versöhnungswerk zum eigentlichen Vollzug. Ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung (Hebr. 9, 22); das Blut ist die Versöhnung, weil das Leben in ihm ist (Lev. 17, 11); und Christi Blut ist, weil er „ohne allen Fehl durch den ewigen Geist Gott sich selbst geopfert hat" (Hebr. 9, 14), das Blut, das das Neue Testament gestiftet hat (Hebr. 9 und sofort Gen. 9, 8 ff.).

In Gen. 9 wird der Blutgedanke zunächst dahin weiter ausgeführt, daß Menschenblut etwas so Wertvolles ist, daß es an Tieren (V. 5 a) und Menschen (V. 5 b) gerächt werden soll. Während Kain sein qualvolles Leben weiterschleppen sollte, ihm gegenüber die Blutrache durch eine 7fältig angedrohte Blutrache für den Totschläger Kains unterbunden war 4, 15, während sein Nachkomme Lamech den Gedanken der Blutrache übersteigerte von 7mal auf 77mal, setzt Gott hier seinerseits die einfache Blutrache ausdrücklich ein und begründet sie mit der also noch fortdauernden Ebenbildlichkeit Gottes, die der Mensch trägt (s. zu 5, 1 ff.; 1, 26 f.). Blutrache ist nicht das höchste (vgl. Matth. 5, 39; 18, 21 f. die 70mal 7malige Vergebung, weiter Röm. 12, 19, auch schon Lev. 19, 18; Deut. 32, 36; Ps. 94, 1), aber Blutrache ist mehr als ungehemmtes Gehenlassen des Bösen, vgl. auch Matth. 26, 52 (Wer das Schwert nimmt, der soll durch das Schwert umkommen). Und wenn sie für den einzelnen im Christentum auch verboten ist und aller Willkür damit ein Riegel vorgeschoben ist, so ist ihr Segen doch festgehalten in der Einrichtung der Obrigkeit, die hier in Gen. 9, 5 f.* im Prinzip bereits eingeschlossen ist, Röm. 13, 4: „Sie ist Gottes Dienerin, dir zugut. Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst; sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses tut." Vgl. im Gesetz Ex. 21,

* Gut weist Sauer darauf hin, daß die Verheißung Gottes von 8, 21 f. keine Flut mehr senden zu wollen, die Obrigkeit zur Eindämmung des Bösen als Ergänzung empfehle.

12; Lev. 24, 17, andererseits die Einrichtung der Asylstädte Num. 35, 6—34; Deut. 19, 1—13; Jos. 20.

Mit V. 7 kehrt zum Abschluß der Verheißung der Schöpfungssegen in sprachlich noch vermehrter Gestalt zum Ausgangspunkt von V. 1 zurück.

Auf Gen. 9 sehen auch die Abmachungen auf dem Apostelkonzil Akt. 15, 20 zurück.

b) Gen. 9, 8—17: Der Gottesbund.

Dem ersten Ausspruch Gottes von V. 1—7 folgen ohne Zwischenbemerkung 3 weitere Gottesreden in V. 8—11. 12—16. 17, von denen die 1. die Festigung des Gottesbundes, die 2. das Bundeszeichen, die 3. die abschließende Zusammenfassung von V. 8—11 und 12—16 enthält.

Man sprach früher von Q (vom lateinischen quattuor = 4 abgeleitet) und dachte dabei an die 4 Bundesschließungen, nämlich an Gen. 1, die Schöpfungsgeschichte, an Gen. 6, 9 ff., die Sintfluterzählung, an Gen. 17, den Beschneidungsbund und an die Bundschließung am Sinai. Doch ist in der 1. Erzählung in Gen. 1 selbst der Ausdruck „Bund“ nicht gebraucht, obwohl in Hos. 6, 7, wenigstens bei der mir wahrscheinlichen Übersetzung: „Diese haben den Bund wie Adam übertreten“, diese Ausdrucksweise als biblisch erwiesen wäre. Aber da auch in Gen. 15 schon von einer Bundschließung geredet ist, darf man diese nicht auf Kosten von Gen. 17 ignorieren. Wir sehen deshalb lieber von diesem Schema des 4-Bundesbuches ganz ab.

An der ungeheuren Wichtigkeit der Bundesvorstellung ist kein Zweifel. In der Föderaltheologie eines Coccejus,* der sie zwar nicht begründete, aber doch ihr eine geistvolle und inhaltreiche Neugestaltung gab, ist der Bundesbegriff in der Theologie in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Die Bezeichnung der Bibel als des Alten und Neuen Bundes, die Einsetzungsworte beim heiligen Abendmahl und ihre Beziehung auf die Bundschließung am Sinai und Jeremias Verheißung von Kap. 31 beweisen das innere Recht dazu. In neuerer Zeit hat Eichrodt (s. o. S. 15 f.) im I. Band seiner „Theologie des Alten Testaments“, der von Gott und Volk

* Vgl. hierzu die Inauguraldissertation meiner Tochter Lic. Grete M.: „Föderalismus u. Geschichtsbetrachtung im 17. u. 18. Jahrh.“, veröffentlicht in der „Zeitschr. für Kirchengeschichte“ 1932.

handelt, alles unter den beherrschenden Gesichtspunkt des Bundes gestellt, vgl. die Hauptüberschriften: Das Bundesverhältnis, die Bundessatzungen, Name und Wesen des Bundesgottes, die Organe des Bundes, Bundesbruch und Gericht, Vollendung des Bundes. Wir müssen uns hier mit diesen weitausschauenden Andeutungen begnügen.

Schon in Gen. 6, 18 ist der Begriff eingeführt, wo Gott nach erstmaliger Androhung der Flut und nach dem Befehl des Archenbaus vor der Weisung, die Tiere hineinzunehmen, sagt: „Mit dir will ich einen Bund festmachen.“ Wahrscheinlich sieht diese Stelle voraus auf 9, 8 ff., wo jedenfalls ausführlich von dem Bunde die Rede ist. Wie nachher sofort gezeigt werden soll, sind die verschiedenen Zeitwörter, zu denen das Wort Bund als Objekt gestellt wird, so weit davon entfernt, für Quellenscheidung zu zeugen, daß jedes vielmehr sprachlich seine besondere Bedeutung hat, und darum alle vielmehr auf einen Autor als auf verschiedene weisen. Bei dem Ausdruck „nathan b^{e}rith“ ist die göttliche Liebe betont, die sich in der „Gabe“ beweist, so Gen. 9, 12; 17, 2, vgl. Num. 25, 12. Bei „karath b^{e}rith“ wird der Akt des Bundesschlusses betont, wie die Gen. 15, 18. 9 ff. vorgenommene Zeremonie (vgl. Jer. 34, 18 f.) und der Ausdruck, der eigentlich „einen Bund schneiden“ bedeutet, beweisen. In der Redensart „heqim b^{e}rith“ kommt die göttliche Kausalität stark zum Ausdruck, meist so, daß dabei „das in Kraft setzen“ betont wird, so 9, 9. 11; 17, (4.) 7. 19. 21; Ex. 6, 4, vgl. die verwandten Ausdrücke in Deut. 9, 5; Gen. 26, 3; Jer. 34, 18 und die ganz unmißverständliche Stelle Num. 30, 14 f., die von dem Gültigmachen eines geleisteten Gelübdes spricht. Dann würde sich heqim in Gen. 17, 7. 9. 21 auf die Bestätigung des Gen. 15, 18 geschlossenen Bundes (bezeichnet mit karath) beziehen können und dann die Stellen gerade derselben Hand zuweisen. Auch der Zusatz „Mein Bund“ in 9, 9. 11; 17, 4. 7. 19. 21; Ex. 6, 4 heißt wohl, daß der Bund schon da ist; die gegebene Verheißung würde also voraussetzen, daß der Bund schon bestand, sei es speziell mit Noah, sei es in ähnlicher Auffassung, wie Hosea sie wohl in 6, 7 von Adam hatte. Wenn aber an einen ersten Bundesschluß gedacht wäre und das „mein Bund“ nicht soviel bedeutete wie der schon bestehende Bund, sondern soviel wie „der Bund von meiner Seite mit dir“ (König), dann könnte

die Wahl des Ausdrucks im Unterschied von karath d. die **Festigkeit** des Bundes ausdrücken im Unterschied von der Hinwegtilgung, d. h. es wäre die unzerstörbare Treue gekennzeichnet, die durch alle Zerstörung hindurch sich bewährt (so Kraemer [s. o. S. 14] S. 234 ff.). Über die sonstigen Schwierigkeiten, die sich der Quellenscheidung entgegensetzen, und über die Abwehr der Gründe für die Quellenscheidung verweise ich auf meine „Einh." S. 129—134.

Die Übersetzung der Septuaginta (*διαθήκη*, nicht *συνθήκη*) deutet ganz richtig an, daß es sich da, wo Gott den Bund schließt, nicht um einen Vertrag zwischen gleichberechtigten Partnern handelt, sondern um **eine einseitige** Verfügung, die für den Menschen verpflichtend ist, aber von Gottes Seite aus zugleich eine Verheißung in sich schließt. Die Verpflichtung in 6, 18 bedeutete sofort für Noah, daß er die Arche zu bauen, selbst hineinzusteigen und die Tiere mitzunehmen hatte. Die Verheißung erstreckt sich auf den bereits 8, 21 f. angegebenen Entschluß Gottes, nie wieder eine Sintflut über die Erde kommen zu lassen 9, 11, wie er schon 6, 18 ff. die Rettung bedeutete für Noah, seine Familie und die in die Arche mitgenommenen Lebewesen. Die Bundschließung ist von Gottes Seite natürlich Herablassung und bedeutet für den Menschen Erhebung, Gemeinschaft mit Gott, gründend in dem göttlichen Ebenbild 1, 26 f., das nicht nur 5, 1 f., sondern erst wieder 9, 6 von neuem hervorgehoben war, für die Tierwelt Ehrung der Kreatur.

Der noachitische Bund hat 9, 12—16 sein besonderes **Zeichen** wie Abrahams Bund. Ist es beim letzteren die Beschneidung, so bei dem Bund mit der ganzen Menschheit und allen Lebewesen **der Regenbogen**. Wie er die Menschen an den Gottesbund erinnern soll, so will Gott durch ihn an sein gegebenes Versprechen gleichsam erinnert sein, wie auch in der Sintflut zu rechter Zeit das Gedenken von Gott erwähnt war 8, 1. Daß der Regenbogen erst nach der Flut in Erscheinung tritt, wird, wenn ich nicht irre, von Astronomen wie Riehm auch naturwissenschaftlich als durchaus zutreffend angesehen. Die religiöse Bedeutung wissen wir nur aus der Bibel, daß Gott sein Versprechen hielt, zugleich aus der Erfahrung.

Im übrigen gilt, was Fischer in „Wort und Tat" 1936, Nr. 5, in seinem Artikel „Grundformen biblischen Denkens" schreibt: „Der

noachitische Bund ist die natürliche und geschichtliche Grundlage für den Bund Gottes mit Abraham, in dem das eigentliche Heilshandeln Gottes anhebt."

4. Der theologische Gehalt von Gen. 9, 18—29: Gottes Stellung zu Noahs Nachkommen im besonderen.

Galt alles, was von 9, 1 an ausgesagt war, auch irgendwie der sonstigen belebten Kreatur mit, so hat es unser Abschnitt jetzt nur mit Noah und seinen Nachkommen zu tun. Hier bereitet sich bereits vor, was in Kap. 10 f. deutlich in die Erscheinung tritt; der Blick wird auf die ganze auf Noah zurückgehende Menschheit gelenkt, die sich durch Noahs Söhne vermehrt, und zwar bei Ham so, daß bereits an dessen Sohn Kanaan und an die von diesem abstammenden Kanaaniter mitgedacht wird. Kulturell setzt der Ackerbau sofort wieder ein wie bei Kain (9, 20); aber hier wird auch des Weinbaus gedacht, dessen Gefahren Noah erst durch die Erfahrung kennenlernt, im Unterschied von Lot, der sich durch Noahs Trunkenheit nicht warnen ließ 19, 29 ff. Der Abschnitt wird erzählt um des verschiedenen Verhaltens willen, das die 3 Söhne Noahs zeigen, und um des verschiedenen Schicksals willen, das sie dafür treffen wird. Sem und Japhet sind rücksichtsvoll und zart, während Ham, Kanaans Vater, sich schamlos zeigte und seine Brüder offenbar zu gleichem Sinne hatte bestimmen wollen.

Und nun folgt Noahs, die Zukunft seiner Söhne lenkendes Wort: Fluch für Ham, seinen jüngsten Sohn, im Fluch über dessen jüngsten Sohn Kanaan, ein Vorbild des späteren Wortes: „Ich, der HErr, dein Gott, bin ein eifriger Gott, der über die, so mich hassen, die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied",* Segen für Sem und Japhet: „Gelobt sei Jahwe, der Gott Sems." Mit diesem Wort wird die Erwählung Abrahams und des

* Wenn auf Vererbung in unserer Zeit solcher Nachdruck gelegt wird, so überzeuge man sich, wie Ähnliches bereits mit aller Deutlichkeit hier in der Bibel ausgesprochen ist. Wessen die Kanaaniter fähig waren, zeigt Lev. 18, 24 ff. im Verhältnis zum Anfang dieses Kapitels. Aber freilich kommt auch der Erbsegen im Alten Testament schon zu seinem vollen Recht; denn Gott fährt dort fort: „Denen aber, die mich lieben und meine Gebote halten, tue ich wohl bis ins tausendste Glied!" Und der Erbsegen ist um so viel stärker betont, als 1000 größer ist als 3 oder 4. Und wieder tritt uns auch diese Anschauung schon in unserer Geschichte entgegen.

von ihm abstammenden Volks vorbereitet; sie führt ja durch Sem hindurch (11, 10 ff.). Das folgende Geschick der Kanaaniter zur Zeit der Einwanderung wird gleichfalls vorausbestimmt, sogar in 2maligem Ausspruch. Der Segen aber erstreckt sich auch auf Japhet und seine räumliche Ausdehnung. Wenn er wohnen soll in den Hütten Sems, so ist damit nach V. 26 wohl angedeutet, daß Japhet an den Segnungen, die durch Sem vermittelt werden, irgendwie beteiligt sein soll, während es zunächst bei den Kanaanitern-Hamiten nicht der Fall ist. Hier ist ein Punkt, wo die Erfüllung für jedermann klar zutage liegt, der die Heilsgeschichte und die Kirchen- und Missionsgeschichte, in ihren Anfängen und auf das Ganze gesehen, kennt, so gewiß auch Kanaan und Ham nicht für alle Zeit vom Heil ausgeschlossen erscheint, da auch Ham in den Verheißungen 8, 21 ff.; 9, 1 ff. und weiter zurück 3, 15 beteiligt sein wird, da Gott die Menschheit weder nach dem Fall noch durch die Flut vernichtete, sondern erhielt, in letzterem Fall durch Noah hindurch, da Akt. 8 den Kämmerer aus Mohrenland Christ werden läßt, die neuere Mission sich auch an die Hamiten wirkungsvoll wendet und das Alte Testament bereits Verheißungen für Mohrenland und Ägypten enthält, vgl. Jes. 18 f.

Aber noch nach einer andern Seite hin ist unser Abschnitt wichtig und staunenerregend. Unsere Zeit betont die Rasse. Hier haben wir den locus classicus, d. h. die erste erhaltene autoritative Aussage über die Berechtigung zu solcher Anschauung! In religiöser Beziehung wird das gute Teil zunächst Sem zugesprochen. Aber Japhet soll weiten Raum haben, soll an der durch Sem kommenden Heilsentwicklung zuerst beteiligt werden. Ham wird in seinem Sohn Kanaan zunächst als verworfen dargestellt. Also nicht Gleichheit, sondern Ungleichheit der Menschen nach Bestimmung und religiösem Schicksal in der geschichtlichen Entwicklung! Das ist mit aller Deutlichkeit herauszulesen. Und wie die Schrift die Menschen nach den 3 Söhnen Noahs scheidet, so sollen sie auch geschichtlich-kulturell geschieden bleiben, auch sich nicht vermischen. Besonders deutlich wird das, wenn wir die späteren Äußerungen über das Verbot von Mischehen hinzunehmen, s. o. S. 100 und überhaupt zu Gen. 6, 1 ff. Das führt zu den beiden nächsten „Geschlechtsgeschichten".

C. Die Geschlechtsgeschichte der Söhne Noahs, Gen. 10, 1—11, 9.

1. Strukturelles.

Der Abschnitt enthält deutlich zwei Absätze: 1.) Kap. 10 die Völkertafel und 2.) 11, 1—9 die Geschichte vom Turmbau zu Babel. Kap. 10 insonderheit auf zwei Quellen, P und J, zu verteilen, ist ein wahres Schildbürgerkunststück der Kritik: Kautzsch weist V. 1—7. 20. 22 f. 31 f. P und V. 8—19. 21. 25—30 J zu, ähnlich Sellin (Einleitung, 5. Aufl., S. 33 und 52), nur daß er V. 21 mit zu P nimmt. Sollen sich alle Völker der Erde von Noahs Söhnen abzweigen (s. 10, 32 P; 9, 18 f. R; 10, 1 P), so kann doch die Quelle J die Japhetiten um so weniger ausgelassen haben, als 10, 21 J (nach Kautzsch) noch ausdrücklich eine Verweisung auf Japhet gibt. Gehört V. 1—7 P zu, so hängt Kusch in der Luft; aber hier könnte man die etwas andersartigen Bemerkungen über Nimrod sich noch zur Not erklären; dagegen die Notiz über Misrajim in V. 13 J ist ohne die Vorbereitung in V. 6 P nicht zu verstehen, ebensowenig die Notiz über Kanaan in V. 15 J ohne V. 6 P. In V. 22 hat Arpachsad bei P eine natürliche Fortsetzung in V. 24 ff. J, wie umgekehrt V. 24 ff. J ohne V. 22 P ganz abrupt ist. Sellin hat die Bestimmung von V. 24 offenbar dem geneigten Leser überlassen; in Kautzsch wird er nach einer bestimmten Richtung hin folgerichtig zu J genommen; denn jedenfalls hat gerade dieser Vers, an dem wie an einem Felsblock die Quellenscheidung zerschellt, zweimal jaladh (!!!) „erzeugen", einen Ausdruck, der immer wieder mit Emphase als Kennzeichen für den Jahwisten in Anspruch genommen wird, wogegen allerdings meine „Einh." S. 122—129 zu vergleichen ist. Endlich umfaßt die Summe der Völker **70** (s. 70 Nachkommen Jakobs Gen. 46, 27 R, Ex. 1, 5 P; Deut. 10, 22 D, 70 Noachiden in 1. Chronik 1, 5—23, 70 Abrahamiden 1. Chr. 1, 29—42, 70 Älteste Num. 11; Ex. 24, 9, 70 Gottesnamen Gen. 1—4, 70 Jünger Jesu Luk. 10, 1 f. s. Königs Einleitung). Dieses nach meiner Schrift S. 126. 408.

Über den Unsinn, die Quellenscheidung auf den Worten für „Sprache" (sapha-laschon) aufzubauen vgl. a. a. O. S. 150 ff. Das Argument stützt sich nur auf die beiden Kapitel Gen. 10 f. In Hes. 3,

5 f.; Jes. 28, 11; 33, 19 stehen die beiden Ausdrücke auf noch viel engerem Raum zusammen und verwehren also hier wie in Gen. 10 f. die Trennung. Endlich wirkt eine Nebeneinanderstellung der verschiedenen einander völlig widersprechenden Versuche, Kap. 10 auf Quellen aufzuteilen, hochergötzlich, vgl. a. a. O. S. 151 f.

2. Theologischer Gehalt von Gen. 10 und 11, 1—9.

Wir können beide Teile zusammennehmen. 10, 32 faßt Kap. 10 zusammen: „Das sind nun die Nachkommen der Kinder Noahs in ihren Geschlechtern, in ihren Völkern, und von ihnen sind ausgebreitet die Völker auf der Erde nach der Sintflut.“ So sehr das Rassenmäßige, von dem wir bereits zu 9, 18—29 sprachen, hier weitergeführt wird, so interessant und zum Teil noch dunkel viele Einzelangaben sind, so sehr spätere Geschichten durch einzelne der Namen vorbereitet werden, so sehr Geschichts- und Sprachwissenschaft Impulse erhalten, aber umgekehrt auch die Richtigkeit von Kap. 10 z. T. überraschend bestätigen, und wenn auch endlich die Aussage von 10, 9 über Nimrod, der ein gewaltiger Jäger vor Jahwe war, vielleicht über eine bloße geschichtliche Feststellung hinausreicht und ein theologisches Urteil über eine politische Gewaltherrschaft enthält* — der Sinn des ganzen Kapitels ist Vorbereitung für das, was im 11. Kapitel erzählt wird: D. h. die aus Noah gekommene Menschheit zeigt in einem 2. Gang, daß sie von sich aus sich nicht nach oben, sondern nach unten entwickelt, und rechtfertigt so die besondere Geschichte, die mit Abrahams Veranstaltung einsetzt. So kann die Menschheit sich überzeugen, daß es für Gott keinen andern Weg gab, wenn er der Menschheit das Heil bringen wollte. Das ist die für Menschen eindrückliche Lehre aus der Geschichte, die darum um der Menschen willen notwendig war.

Neben dem Aufweis dieses Gesamtgedankengangs brauchen wir nun nur noch wenige Worte über Kap. 11 zu machen. Dem Übermut, der sich in V. 3 f. im Bau bis in den Himmel hinein ausdrückt, und

* Dafür spricht die Bedeutung des Namens Nimrod: „Wir wollen uns empören“, der Zusammenhang nach vorn und hinten („Er fing an, ein Gewaltiger auf Erden zu sein“, bzw.: „Und also ward der Anfang seines Reiches“), das Unangebrachte der üblichen Erklärung inmitten des gesamten Kapitels, die Unmöglichkeit, dem „liphne Jahwe“ (= „vor Jahwe“) gerecht zu werden. Vgl. den Einzelnachweis bei Hengstenberg (Beitr. II, S. 336—339).

der durch seinen Ruhm eine Zerstreuung verhüten will, entspricht das Herabfahren Jahwes auf die Erde, um die Absicht der Menschen zu vernichten und die Zerstreuung durch die Sprachverwirrung gerade herbeizuführen. Ist so zunächst eine Zusammenbringung der Menschheit in religiöser Beziehung ausgeschlossen, und wird es als etwas besonders Verhängnisvolles in Aussicht gestellt, daß die Gerichte über das erwählte Volk nach Jes. 28, 1 ff. auch noch durch ein Volk mit unverständlichen Lippen und mit einer andern Zunge herbeigeführt werden V. 11—13, so wird eine Vereinigung in Jes. 19 dadurch geweissagt, daß in Ägypten einst 5 Städte die Sprache Kanaans reden und bei dem HErrn Zebaoth schwören sollen.* Das Anbrechen der großen Erfüllung wird durch Jesu Taufbefehl eingeleitet, und das Pfingstwunder ist offenbar im Gegensatz zu der Zersplitterung der Menschen in verschiedene Sprachen eine Vereinigung der Leute, die die großen Taten Gottes reden hören in ihren Zungen, ein jeglicher in seiner Sprache, darinnen alle die vielen aufgezählten Völkerschaften geboren waren Akt. 2, 1 ff., besonders V. 11 b. 8. 9—11 a. Die Geschichte vom Strafgericht selbst in Gen. 11 aber ist ein großes Beispiel für den allgemeinen Grundsatz: „Dem Hoffärtigen widersteht Gott."

Wie sehr die Bibel auch in Völkern denkt (nicht nur in Rassen s. o. zu Gen. 9, 18 ff.), wird von Gen. 10 f. an deutlich und geht durch das gesamte Alte und Neue Testament hindurch (vgl. nur Matth. 25, 31 ff.; 28, 19, die ganze Apostelgeschichte, auch selbst in Röm. 10, 28; Gal. 3, 28; 1. Kor. 12, 13 und in der Offenbarung 7 usw. (S. noch unter VII B 2 a). Jedenfalls ist dadurch völkisches Denken nicht behindert, sondern gefördert. Wie jedes Individuum hat jedes Volk seine Eigenart. Auch hier gibt es wie bei jeder Pflanzenart im Wildlingszustand starke und schwache, gesunde und kranke (vgl. auch Jesu Wort in Matth. 9, 12). Veredelt sind sie alle im Naturzustand noch nicht. Wie sehr aber mit Israels „Nomos" eine besondere Veranstaltung beginnt, wird durch die Weiterentwicklung, die nun mit Gen. 11, 27 ff. einsetzt, klar werden.

* Es ist bei dem weitverbreiteten Mißbrauch, der mit dem Ausdruck „Sprache Kanaans" getrieben wird, nicht unangebracht, in solchem Zusammenhang einmal auf den ursprünglichen Sinn hinzuweisen, der eine der größten Verheißungen des Alten Testaments darstellt.

D. Die Entwicklungsgeschichte Sems, Gen. 11, 10–26.

1. Die Bedeutung des Abschnitts.

Die Genealogie hat die Aufgabe, den Übergang zur Patriarchengeschichte zu vermitteln. Theologisch bedeutsam ist, daß das Alter dieser Väter in 10 Gliedern (einschließlich Abraham) abnimmt, s. dazu S. 95 zu Gen. 5. Die Reihe wird dadurch in zwei gleiche Hälften zerlegt (im Unterschied von 7+3 in Gen. 5), daß beim 5. Glied Peleg nach 10, 25 die Zerstreuung von Gen. 11 stattfand. Die Weiterführung der semitischen Linie, die, soweit nötig, schon Kap. 10 angegeben war, entspricht dem, daß die Erwählung nach 9, 25 ff. Sems Linie zuteil wird. An dem aufgezeigten straffen Gedankenfortschritt von Kap. 1—11 wird jede Quellenscheidung zuschanden.

2. Zum Gebrauch der Gottesnamen in Gen. 1, 1—Ex. 2, 25.

Unsere Aufgabe hier ist es, nach dem bereits für die ganze Genesis aufgezeigten durch die 10 „Geschlechtsgeschichten" gebildeten Zusammenhang (S. 65 f.) denselben Beweis durch den Gebrauch der Gottesnamen anzudeuten und damit fortzuführen, was S. 35. 66 ff. 93 f. bereits begonnen war, zugleich aber die Patriarchenerzählungen von dieser Aufgabe zu entlasten. Der Untersuchung über Ex. 3 und 6 wird dagegen in keiner Weise vorgegriffen. Vgl. zum Folgenden aus meiner Schrift „W. d. Bann" S. 174—181. Ich beginne mit einigen Andeutungen, die beweisen, wie unmöglich es ist, den Wechsel im Gebrauch der Gottesnamen so äußerlich und willkürlich zu erklären, wie die Quellenscheidung es tut, und wie sehr die Gottesnamen gerade zum Beweis der Einheit und nicht der Verschiedenheit des Verfassers werden.* Der Wechsel der Gottesnamen ist vielmehr als begründet anzusehen. So wird der Jahwename vermieden und 'elohim gebraucht im Gespräch mit solchen, vor denen er Entweihung

* Wie sehr der Quellentheorie Schwierigkeiten entstanden sind von ihren eigenen Voraussetzungen aus, indem sie die Übersetzungen sonst reichlichst benutzte, aber auf dem Gebiete der Gottesnamen, wo stärkste Abweichungen zu konstatieren sind, lange einfach ignorierte, ist bekannt genug. Es sei nur auf die Arbeiten von Wiener, Eerdmans, Dahse, Schlögl hingewiesen. Wir glauben freilich, daß der masoretische Text ein recht gutes Zutrauen verdient, selbst wenn in einem einzelnen Fall einmal eine Übersetzung eine richtige Lesart erhalten haben könnte. Zum Verständnis für das Folgende sei noch bemerkt, daß P und E bis Ex. 6 bzw. 3 nach der Theorie immer die Gottesbezeichnung 'elohim, J aber Jahwe aufweisen müßten.

bedeutete, vgl. 3, 1—5 (J! im Gespräch mit der Schlange) und 39, 9 (J! im Gespräch mit Potiphars Frau). Aber es hängt damit auch, wenn auch nicht nur (s. u.), die viel weitergreifende Beobachtung zusammen, daß Gen. 40—Ex. 2, d. h. in den Kapiteln, die sich hauptsächlich in Ägypten abspielen, der Name Jahwes außer in dem Sehnsuchtsseufzer Jakobs in seinem Segen in 49, 18 verschwindet, wodurch der Quellentheorie für ihre Bestimmungen wesentliche Partien verloren gehen; ist doch an jenen Kapiteln der Jahwist sehr wesentlich mitbeteiligt! Ebenso ist in Gen. 20 (abgesehen von V. 18, s. u.) und 21, 22 f. in der Abimelech-Geschichte 'elohim, ob mit, ob ohne bestimmten Artikel, gebraucht. Aber in manchen Fällen wird durch den Wechsel offenbar auch eine Änderung in der Beziehung zu Gott angedeutet, und zwar ein Schwächerwerden des Glaubens Evas in 4, 25 (J! 'elohim) im Vergleich zu 4, 1 J (Jahwe), woran V. 25 durch das 'odh (= noch einmal) ausdrücklich anknüpft,* umgekehrt ein Wachsen des Glaubens Jakobs durch 28, 13. 16 (Jahwe) im Vergleich zu V. 12 ('elohim). So geht bei Abraham in Gen. 22 die Versuchung von ha'elohim aus, aber Jahwe setzt an der Stelle ein, wo er sie überwunden hat (vgl. V. 11. 14 ff. mit V. 1. 3. 9). Während ferner die Erzählung der Saragefährdung sowohl in der ägyptischen als in der philistäischen Geschichte Jahwe an der genau entsprechenden Stelle hat (12, 17; 20, 18, vgl. auch noch 21, 33 f. nach V. 22 f.), obwohl der 2. Bericht in einem Zusammenhang von E stehen soll (!), wird in 26, 28 f. Jahwe auch im Zusammenhang mit Abimelech gebraucht, was sich durch die langen Beziehungen dieses Mannes zu Abraham und Isaak erklärt. Die umgekehrte Bewegung wieder von Gott weg findet sich in der Wahl der Gottesnamen bei Lot und Ismael. In Kap. 16, 7. 9. 10. 11. 13 ist in der Hagarerzählung stets Jahwe gebraucht, Ismael ist also noch im Verband mit Abrahams Familie, während mit 21, 8 ff., wo 'elohim einsetzt, die Ausscheidung angezeigt wird. Ebenso ist es mit Lot, vgl. das Jahwe in Gen. 13, 10. 13; 19, 13 f. 16) gegen das 'elohim in 19, 29. — Für die Wahl von 'elohim ist aber öfters auch ein verschwie-

* Daher wird die Wahl von Jahwe und 'elohim bei Leas Kindern (29, 32 ff. Jahwe, 30, 17 ff. 'elohim) ebenso zu erklären sein aus einem abnehmenden Gottesbewußtsein, und die bei Rahels Kindern (30, 22 f. 'elohim, 30, 24 Jahwe) aus einem zunehmenden Glauben.

gener oder ein ausgesprochener Gegensatz bestimmend, vgl. 32, 2 f. Boten Gottes, Heerlager Gottes im Gegensatz zu den Boten und Heerlagern Jakobs V. 4 und 8; 30, 2 („Bin ich denn an Gottes Statt?") 31, 50 („Wenn niemand bei uns ist: bedenke wohl, Gott ist Zeuge") 32, 29 („Du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft")* oder in Gen. 22, 8. 12.**

Oder es kann auch ein grammatischer Grund vorliegen wie in 32, 3 (ein Heerlager Gottes), 18, 17. 22 (ein Gotteshaus); denn durch die Zusammensetzung mit dem Eigennamen Jahwe würde der unbestimmte Artikel zum bestimmten werden (das Heerlager, das Haus Jahwes). — Endlich kann die Beziehung auf frühere Stellen die Wahl des Gottesnamens beeinflussen, vgl. 28, 3 f.; 35, 9 ff. mit Kap. 17; 5, 1 ff. mit Kap. 1. 21, 2. 4. 6 erklärt sich das 'elohim gleichfalls durch deutliche Rückbeziehung auf Kap. 17, während in 21, 1 zweimal hintereinander Jahwe stand (darunter angeblich einmal bei P!).

Bisweilen können mehrere der angeführten Gründe zugleich in Betracht kommen, wobei zu untersuchen ist, welcher am stärksten die Wahl des Gottesnamens bestimmt haben mag, wenn auch vielleicht die Untersuchung zu keinem ganz sicheren Resultat führt!*** Doch ist nun von allen diesen Andeutungen abgesehen der Blick noch auf eine andere Erscheinung zu lenken, das ist die Bedeutung, die der Wahl der Gottesnamen für die Struktur zukommt!

1. Als Ergebnis von Gen. 1—4 hatte sich in dieser Beziehung herausgestellt, daß die Gottesnamen in ihrer Wahl und in ihrer Zahl den Abschnitt als unzertrennbare Einheit erweisen: 1, 1—2, 3 hatten wir 35 Gottesnamen und ebenso 2, 4—4, 26; also im ganzen 70. In dem ersten Abschnitt begegneten uns außerdem 10 maliges: „Da

* Friedrich Baumgärtel („Elohim außerhalb des Pentateuch=Grundlegung zu einer Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch", Leipzig 1914, S. 6. 12. 21) hielt diese doppelte Beobachtung von mir, daß die Wahl des Gottesnamens die Annäherung oder den größeren bzw. geringeren Abstand der Personen von Gott kennzeichne, und daß sie bei 'elohim einen verschwiegenen Gegensatz andeuten könne, für wertvoll.

** Der Sinn von V. 8 ist: „Wir brauchen uns nicht um das Opfertier zu kümmern, Gott wird es sich ersehen"; in V. 12 steht gottesfürchtig im Gegensatz zu gottlos.

*** Die Schwierigkeiten für die Quellentheorie hinsichtlich der Gottesnamen zeigte ich a. a. O. S. 35—46 u. in meiner „Einh." S. 25 f. 174—186.

sprach Gott", in dem zweiten 20maliges Jahwe 'elohim, 5maliges 'elohim, 10maliges Jahwe. Ferner zielte das Ganze auf Jahwe ab, während 'elohim den Ausgangspunkt bildete. Diese Absicht wurde unverkennbar eben dadurch zum Ausdruck gebracht, daß mit 2, 4: 20maliges Jahwe 'elohim sich fand, um zu zeigen, daß der 'elohim von 1, 1—2, 3 weiter wirke in dem Jahwe von 4, 1ff., oder umgekehrt ausgedrückt, daß der Jahwe von 4, 1ff. kein anderer als der 'elohim von 1, 1—2, 3 sei. Die Zusammenfassung von Kap. 1—4 wurde außerdem dadurch bestätigt, daß mit 5, 1ff. durch die ausdrückliche Rückbeziehung auf 1, 26f. das Anheben eines neuen Abschnittes kenntlich gemacht war. Nun finden wir in 5, 1—6, 8 einen Abschnitt, in dem die aufgezeigte Erscheinung sich wiederholt, daß nämlich 'elohim den Anfang macht in 5, 1—24, Jahwe allein den Schluß in 6, 5—8, dazwischen aber sich in 6, 1—4 beide Namen finden. Und noch ein drittes Mal wiederholt sich der Vorgang in 6, 9—11, 26. Auch hier macht 'elohim den Anfang in 6, 9—22, Jahwe allein den Schluß Kap. 10f., während wieder in der Mitte beide Namen sich abwechseln. Was diese Zielstrebigkeit von 'elohim zu Jahwe, die durch die Beobachtungen an Kap. 1—4 völlig außer Frage gestellt ist, besagt, das wird überraschend deutlich, wenn wir die Patriarchenerzählungen bis hin zu dem bedeutsamen Kap. Ex. 3 hinzunehmen. Daß mit Abraham, auf den Kap. 1—11 hinzielen, eine geflissentliche Hervorhebung des Jahwe zu bemerken ist, ist nicht nur in sich verständlich, da mit ihm ein tiefer Einschnitt in der Heilsgeschichte stattfindet, sondern läßt sich ohne weiteres aus folgendem ablesen. Aus der a. a. O. gegebenen Übersicht ergibt sich: 1. Der Jahwename tritt in allen Perikopen der Abrahamsgeschichte, deren Abgrenzung in meinem Buch gerechtfertigt ist, entgegen außer in der allgemein orientierenden Einleitung 11, 27—31 (J und P), außer in 23, 1—20 (P), wo in der Verhandlung um die Höhle Machpela eine charakteristische Gottesbezeichnung fehlt,* und außer in dem ausklingenden Abschnitt 25, 1—11 (J+R+P), wo auch sonst die Gottesbezeichnungen seltener werden und Jahwe vermieden wird, wie solches gleich noch nachgewiesen wird. Besonders wichtig ist dies Ergebnis, daß sonst sich Jahwe in allen Abschnitten findet, natürlich noch für die

* Es handelt sich ja in V. 6, wo 'elohim steht, um das Wort eines Heiden, und sprachlich würde n^esi Jahwe nur „der Jahwefürst" heißen können.

Stellen, die entweder in Stücken von P oder E selbst stehen (vgl. für P: 17, 1; 21, 1 und für E: 22, 11) oder doch auf größere Partien von E folgen, deren Schluß sie bilden sollen (vgl. 20, 18; 21, 33; 22, 14. 16).

2. Ferner ist es eine Tatsache, daß im Thema 12, 1—4 a und den 3 ersten Perikopen 12, 4 b—8; 12, 9—13, 4; 13, 5—18 außer dem Jahwenamen überhaupt keine andere Gottesbezeichnung vorkommt, obwohl P verschiedene Verse zugewiesen werden; 'elohim findet sich sogar erst Kap. 17, obwohl P außer an den genannten Stellen auch an Kap. 16 beteiligt sein soll, E wenigstens an Kap. 15, und obwohl Kap. 14 einer unbekannten Quelle zugehört, die also an sich 'elohim haben könnte.

3. Von Kap. 14 (unbekannte Quelle) an gibt es keine Perikope mehr, in der Jahwe allein stünde. Dieser Gottesname ist stets mit andern Bezeichnungen, und zwar möglichst verschiedenen und recht vielen zusammengestellt, wie an der angegebenen Stelle weiter nachgewiesen ist. Dadurch scheint das Wesen Jahwes, nachdem in den ersten Erzählungen nur dieser Name genannt war, nach möglichst verschiedenen einzelnen Seiten hin entfaltet werden zu sollen.

4. Während die Abrahamsgeschichte mit Jahwe begann (12, 1. 4. 7. 8. 17; 13, 4. 10. 13. 14. 18; 14, 22; 15, 1. 2. 8; 16, 2. 5. 7. 9. 10. 11. 13; 17, 1 vor dem ersten 'elohim 17, 3), schließt sie in 25, 1—11 mit 'elohim 25, 11; in der Mitte finden sich beide Bezeichnungen neben andern Gottesnamen. Wir haben also hier die umgekehrte Erscheinung, die uns in 1, 1—11, 26 entgegen trat, nur in chiastischer Form; dem Hinstreben von 'elohim zu Jahwe dort entspricht hier der geflissentliche Ausgangspunkt mit Jahwe mit einem allmählichen Tendieren nach 'elohim hin. Das tritt uns in seiner ganzen Bedeutung erst entgegen, wenn wir das Folgende hinzunehmen.

Von den 5 Geschlechtsgeschichten der 2. Reihe haben die beiden Ausscheidungsgeschlechter Ismael und Esau, die sich als 2. und 4. zudem einander entsprechen, begreiflicherweise überhaupt keinen Gottesnamen mehr, also 25, 12—18 und 36, 1—37, 1. In der 3. und 5. Geschlechtsgeschichte aber treten uns nun Erscheinungen entgegen, die der 1. genau parallel laufen.

Wie vorher in der Abrahamsgeschichte, so begegnet uns nämlich nun auch in den Abschnitten 25, 19—35, 29 (Isaaksgeschichte) und in

37, 2 bis Ex. 2 einschließlich (Jakob-Josephs-Geschichte nebst der Einleitung zur neuen Gottesoffenbarung in Ägypten) die Tatsache, daß mit Jahwe begonnen wird, vgl. 25, 21. 22. 23; 26, 2. 12. 22. 24. 25. 28. 29 (keinmal 'elohim, obwohl P und R am Text beteiligt sein sollen) und 38, 7. 10; 39, 2. 3. 5 (keinmal 'elohim, obwohl E und R am Text angeblich beteiligt sind); und ebenso wie in der Abrahamsgeschichte schließen beide Abschnitte mit 'elohim: Nachdem nämlich in der Isaaks-Geschlechtsgeschichte (d. h. in der Jakob-Esau-Geschichte) in Kap. 27—32 beide Gottesnamen sich finden, verschwindet Jahwe mit 32, 10, während 'elohim noch 32, 29. 31 (in J!); 33, 5. 10. 11; 35, 1. 7 (mit Artikel). 9. 10. 11. 13. 15 gebraucht wird. Und in den Tol^{e}dhoth Ja'aqobh 37, 2 ff. vollends steht Jahwe abgesehen von dem in den Text eingearbeiteten Jakobssegen 49, 18 in 39, 21. 23 zum letztenmal und setzt erst wieder und dann sehr gehäuft ein mit den neuen Offenbarungen an Moses in Ex. 3 ff. und 6, obwohl J an Gen. 40—Ex. 2 sehr wesentlich mit beteiligt ist, und auch, trotzdem die Erzählung meist in Ägypten spielt, dies doch keineswegs nur der Fall ist, auch Israeliten für sich selbst im fremden Land den Jahwenamen sonst durchaus nicht vermeiden.*

Es tritt also allemal nach wirkungsvollem Einsatz der Mitteilung des Heilsgottes ein Abflauen ein, um dann die neuen Ansätze der Offenbarung an Isaak, Jakob-Joseph, Moses um so wirksamer und

* W. H. Bennet hat in einer ganz ablehnenden Besprechung meines Buchs „W. d. Bann“ in der „Review of Theology and Philosophie“ 1912 (März) die Erscheinung seinerseits stark betont, daß der Gottesname im Verkehr mit Ausländern und im Ausland berücksichtigt werden müsse, und angedeutet, daß Kap. 40 ff. eine besondere Redaktion erfahren hätten. Dann fallen aber für die Kritik diese Kapitel als Beweismaterial für die Quellenscheidung überhaupt fort, soweit die Gottesnamen in Betracht kommen, und die schon an und für sich äußerst schmale Grundlage verengert sich noch mehr. Natürlich fallen dann zugestandenermaßen auch alle andern Stellen fort, die den Gottesnamen wählen mit Rücksicht auf die, zu denen geredet wird, also im Gespräch mit der Schlange Gen. 3, 1—5, oder mit Abimelech Gen. 20 f. Bei der Annahme einer besonderen Redaktion von 40 ff. schwächt diese auch das Beweismaterial aus dem Sprachgebrauch und den besonderen theologischen Anschauungen der einzelnen Quellen; es bleibt ja auch immer wieder merkwürdig und reizt zum Nachdenken, daß Tuch und Vater (nach Green, S. 432) sowie Nöldeke (nach Jakob) die Josephsgeschichte als einheitlich ansahen. Die Annahme einer besonderen Redaktion dieser Kapitel beschwert außerdem noch die schon so stark belasteten Redaktorenfiguren, s. hierzu a. a. O. S. 73—89 u. in meiner Einh.“ S. 32 ff.

kräftiger hervortreten zu lassen. Auch in dem Nachdruck, mit dem Jahwe in diesen Offenbarungen der Reihe nach eingeführt wird, ist ein Nachlassen zu verspüren; die Partien, die am Anfang nur Jahwe haben, werden nach hinten zu immer kürzer, die Partien, die am Schluß nur 'elohim haben, immer länger. Das will nun mit Gen. 1, 1—11, 26 zusammen genommen sein: War in den 3 Geschlechtsgeschichten der Patriarchen die Absicht des Verfassers die, das Jahwe am Beginn jeder neuen Stufe dadurch hervortreten zu lassen, daß vorher 'elohim gebraucht wurde, und in jeder Stufe selbst also auch wieder das Jahwe alsbald zum 'elohim herabsinken zu lassen, so zeigt er in der Urgeschichte in 3 Absätzen, wie schließlich Jahwe, der Erlösergott und Heilsgott, auf den die 3 Abschnitte jedesmal hinzielen, und in den sie ausmünden, kein anderer ist, als der Weltenschöpfer und der allmächtige Gott der Weltgeschichte, von dem sie jedesmal ihren Ausgang nehmen, wie Gott als creator und redemptor (Schöpfer und Erlöser) derselbe ist. Nachdem so 3mal 'elohim zu Jahwe (Gen. 1—11) und 3mal Jahwe zu 'elohim geworden ist (Gen. 12—Ex. 2), erfolgt als 7. Stufe die große Offenbarung an Moses: Ex. 3 ff.!*

* König hat in seiner Schrift: „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neuste Bekämpfung“ 1914, S. 23 f., vgl. 100 f. und ganz ähnlich in seinem Genesis-Kommentar S. 179, Anm. 43 meine Anschauung, die er offenbar überhaupt nicht verstanden hat und jedenfalls nur lückenhaft wiedergab, abgelehnt. Umsonst bestreitet er, daß 5, 1 ff. durch seinen Neuanfang sich bewußt 1—4 gegenüberstellt. Da er meine Aufstellungen über Gen. 12 ff. überhaupt ignoriert, endlich nicht würdigt, daß meine Darlegungen durch die Jahwe offenbarung an Abraham gestützt werden, auf die vorher alles zustrebt, und von der nachher alles ausgeht, so muß eine Verzeichnung meiner Anschauung herauskommen, wie ich sie leider durch König immer wieder erleben mußte. Alles Nähere ist aus meinen beiden Artikeln zu ersehen, die auch als Sonderdrucke oder Abzüge zur Verfügung stehen: „Abwehr und Angriff gegen Eduard König! Eine Kontroverse zwischen dem Alttestamentler Geheimrat Prof. D. Dr. Dr. Eduard König in Bonn, dem Ägyptologen, Professor Dr. Ed. Naville in Genf und dem Verfasser“ („Nach dem Gesetz und Zeugnis“ 1925) und „Zur Auseinandersetzung mit Alttestamentlern“, 1.: „Gegen König“ („Nach dem Gesetz und Zeugnis“ 1933, Heft 1/3). Vgl. auch meinen Artikel: „Weiteres Material zu unserm Kampfe um das Alte Testament“ („Nach dem Gesetz und Zeugnis“ 1935, Jan./März, auch als Sonderdruck zu haben) unter Nr. 6, wo Dr. Carlebachs Stellung in Königs Kampf gegen mich abgedruckt ist; er gibt mir Recht und fertigt Königs gegen mich erschienene Schrift: „Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet?“ sehr entschieden ab.

3. Brücken nach vorn hin.

Wir haben nunmehr **eine 3fache Brücke** von Gen. 1—11 zu 12 ff. geschlagen: Die 1. bildeten die 10 Entwicklungsgeschichten (vgl. S. 65 f.), die 2. die eben besprochenen Gottesnamen. Die 3. beruht darauf, daß Gen. 1—11 Menschheitsgeschichte enthalten, deren Abwärtsentwicklung nach dem Sündenfall in einem zweifachen Gang gezeigt war (Sintflut und Turmbau zu Babel). Damit war die Sonderveranstaltung, die Gott nun mit einem Mann und seiner Familie und mit dem von beiden abstammenden Volke vornimmt, eingeleitet, erklärt und gerechtfertigt. Die Brücke von der andern Seite aber wird dadurch geschlagen, daß am Eingangsportal der nun folgenden Entwicklung geschrieben steht: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden." Nur von dieser Brücke aus kann das ganze folgende Alte Testament richtig verstanden werden. Gott hat aber eben für die richtige Auffassung durch diese Überschrift und durch die vorangehende Menschheitsentwicklung gesorgt!

IV. Die Patriarchenerzählungen 1. Mose 11, 27—50, 26.

A. Allgemeine Gesichtspunkte (Zusammenfassendes).

1. Strukturelles: 3 Patriarchen- und 5 Geschlechtsgeschichten.

Nachdem wir Brücken zwischen 1. Mose 1, 1—11, 26 und 11, 27—50, 26 bzw. 2. Mose 3 und 6 aufzeigten (Menschheitsgeschichte, Gebrauch der Gottesnamen, 10 Geschlechtsgeschichten), haben wir hier mit einer Ergänzung zu den Tol^e^dhoth (Geschlechtsgeschichten) zu beginnen. 3 von den 5, die unsern IV. Hauptteil, die 2. größere Hälfte der Genesis, bilden, haben es mit Patriarchengestalten zu tun: Es ist die Geschlechtsgeschichte Terachs 11, 27—25, 11, die Abraham in den Mittelpunkt stellt; es ist die Geschlechtsgeschichte Isaaks 25, 19—35, 29, die es mit der Spannung Jakob-Esau und ihrer Überwindung zu tun hat, und es ist die Geschlechtsgeschichte Jakobs 37, 2—50, 26, die von dem Schicksal seiner Söhne, besonders aber noch von dem Judas und Josephs handelt. Während diese 3 Tol^e^dhoth (Geschlechtsgeschichten), rein räumlich gesehen, fast den ganzen Inhalt von 1. Mose 11, 27—50, 26 umspannen, stehen dazwischen die 2 kurzen von Ismael 25, 12—18 und Esau Kap. 36—37, 1, die die endgültige Ausscheidung dieser Nebengeschlechter aus der Linie der Verheißung zum Gegenstand haben. Ganz abgesehen von der früher aufgewiesenen Zusammenordnung der 10 Tol^e^dhoth fällt uns rein strukturell auf, daß die 2. Hälfte der Genesis, eben 11, 27—50, 26, in sich symmetrisch aufgebaut ist, indem die 3 ausführlichen Geschlechtsgeschichten der Hauptpersonen von den 2 kurzen der Nebengeschlechter unterbrochen werden.

2. Inhaltliche Betrachtungen.

a) Der Übergangscharakter dieses Hauptteils.

Mit 2. Mose setzt deutlich die Volksgeschichte ein. Bis 1. Mose 11, 26 haben wir ebenso unmißverständlich Menschheitsgeschichte vor uns. Mit 11, 27 beginnt die besondere Veranstaltung Gottes mit einem Mann und seiner Familie, in 11, 27—32 in

vorbereitender und andeutender Weise, von 12, 1 an ausführlich, und zwar so, daß als erstes näheres Ziel der Sonderführung ein neues Volk in besonderem Land, als zweites ferneres Ziel die Abzweckung dieser Familien- und Volksgeschichte auf die ganze Menschheit deutlich aufgestellt wird. Ebendamit ist aber der Übergangscharakter unsers IV. Hauptteils aufgewiesen: Abwendung von dem bisherigen Weg der Menschheitsgeschichte nach rückwärts gesehen, Hinwendung zur Volksgeschichte im Heiligen Land nach vorwärts gesehen, beides aber so, daß alles, was folgt, schließlich der ganzen Menschheit zugute kommt und somit wieder zu dem Gegenstand der ersten 11 Kapitel der Heiligen Schrift einbiegen wird.

Von rückwärts her war die Patriarchengeschichte als inhaltlich notwendig dadurch erwiesen, daß vorher der Tatbeweis geliefert wurde: Die Menschheit, sich selbst überlassen, steigt nicht nach oben, sondern sinkt nach unten (Entwicklung nach dem Fall bis zur Sintflut 5, 1—6, 8, Übermut der Menschen im Bau des babylonischen Turms 11, 1—9). Also nur auf die nun einsetzende Weise der Herausnahme eines Mannes und eines Volkes läßt sich zur Erlösung der ganzen Menschheit kommen. Es liegt darin nicht etwa eine Selbstkorrektur Gottes, als habe er erst ungangbare Wege probiert. Das wäre eine völlig unwürdige und unzulässige Vorstellung. Aber den Menschen hat Gott in seiner Herablassung den Beweis geliefert, daß sie sich überzeugen müssen: Ein anderer Weg der Erlösung führte nicht zum Ziel! Und ebenso erweist sich nach vorn zu gesehen der Übergang von der Menschheit zum Volk durch die Patriarchengeschichte hindurch als inhaltlich notwendig und unentbehrlich: Sonst hätte Mose sein Volk nicht erlösen können. Nur die Berufung auf den den Vätern erschienenen Gott legitimiert ihn vor dem Volk und bietet für Moses die Anknüpfungsmöglichkeit, das Werkzeug der Erlösung zu werden. Wäre die Patriarchengeschichte nicht wirklich geschehen, so bliebe außerdem auch ihre Erfindung ein Rätsel; sie würde ja auf Kosten der Anfangsgeschichte des Volks gehen und vom alleinigen Ruhm seines Erlösers Mose ablenken. Welches Volk würde so etwas erfinden? An der Geschichtlichkeit haben zudem die Meister in Israel, Jesus und seine Apostel nicht den geringsten Zweifel, während doch Sagen von den Heroen der Geisteskultur sonst als solche erkannt zu werden pflegen.

b) E r b s e g e n.

Um was es sich handelt, ist durch die Überschrift über dem Eingangsportal alles Folgenden, 12, 1—3 in Riesenlettern kundgemacht: Es ist 1.) das Besondersnehmen der Patriarchen in einer neuen Umgebung. Zunächst ist das Land nicht genannt in Vers 1. Aber bereits V. 5—7 wird deutlich, daß Kanaan gemeint ist. Es war ein Land, zentral gelegen und doch abgeschlossen durch Gebirge im Norden, durch Wüste im Osten und Süden, im Westen durch das damals noch mehr trennende als verbindende Meer. Abgeschlossenheit war zunächst nötig, damit das Volk in der Stille zu seiner Aufgabe heranreife; die zentrale Lage zwischen 3 Erdteilen kam später aber der schnellen Ausbreitung des Evangeliums zugute. 2.) haben wir die Verheißung, daß aus diesen Patriarchen ein großes Volk entstehen werde, und 3.) wird eine Wirkung in Aussicht gestellt, die von ihnen auf andere ausgehen soll. Obwohl, wie wir sehen werden, 12, 1—4 a auch das besondere Thema der Abrahamsgeschichte insonderheit bildet, so greifen doch diese Verse über die Abrahamsgeschichte hinaus. In 18, 18; 22, 18 werden die Verheißungen für Abraham selbst wiederholt, 26, 4 aber an Isaak und 28, 14 an Jakob weitergegeben.

Je mehr Mißtrauen das Alte Testament heute in unserm Volk begegnet, weil man Judentum und Altes Testament nicht zu unterscheiden vermag und nicht versteht, daß die Juden erst zu dem wurden, was sie sind, weil sie selbst ihre Heilsgeschichte mißachteten, auch nicht versteht, daß die gesamte Bibel Alten und Neuen Testaments der stärkste Bundesgenosse im Kampf gegen das Judentum und jüdischen Geist ist, um so mehr sei hier betont: In den beiden ersten Verheißungen handelt es sich um die Begriffe B o d e n und B l u t, wenn auch in eigenartiger Gestalt, und gleich an dieser Eingangsschwelle wird es deutlich: Der folgende Weg führt zwar durch eine p a r t i k u l a r e Zeitstrecke hindurch, sofern das Heil pädagogisch in einer Person, in einer Familie, in einem Volk vorbereitet wird, aber das Ziel ist u n i v e r s a l, es ist zugedacht allen Völkern, also auch unserm Volk. 12, 3; 18, 18; 28, 14 steht die Form des Niph'al; der Sinn ist: „gesegnet werden", wenn das reflexiv gemeinte, in 22, 18; 26, 4 stehende Hithpa'el einen beabsichtigten Unterschied ausdrücken soll und dann „sich segnen mit" zu übersetzen wäre. Ist das

nicht der Fall, so würde man beide Male etwa zu übersetzen haben: „sich gesegnet wissen“, um reflexive und passive Bedeutung zugleich zu ihrem Rechte kommen zu lassen. So wird man das Niph'al nimnah in Jes. 53, 12 zu übersetzen haben: „Er hat sich zählen lassen“, da nach dem Zusammenhang nur das freiwillig übernommene Leiden als Grund zu einer Belohnung angegeben werden kann (Hengstenberg, Christologie II, S. 347).

Die Überschrift des alttestamentlichen Teils der Heilsgeschichte 1. Mose 12, 1—3 lautet: „1. Da sprach Jahwe zu Abram: Gehe du aus deinem Lande und aus deiner Verwandtschaft und aus dem Hause deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde. 2. Und ich will dich zu einem großen Volke machen, und ich will dich segnen, und ich will deinen Namen groß machen, und du sollst ein Segen sein. 3. Und ich will segnen, die dich segnen, und den, der dich verwünscht, will ich verfluchen. Gesegnet werden bzw. gesegnet sollen sich wissen durch dich* alle Geschlechter der Erde.“**

In der Apostelgesch. 3, 25 f. wendet Petrus 22, 18 auf die Erfüllung durch Christus an und deutet durch die Worte „euch zuvörderst“ an, daß die Segnung später auch den Heiden zuteil werden soll. Diese Folgerung aus 1. Mose 12, 3 begegnet uns ausdrücklich bei Paulus in Gal. 3, 8: „Die Schrift aber hat es zuvor gesehen, daß Gott die Heiden durch den Glauben gerecht macht; darum verkündete sie dem Abraham: ‚In dir sollen alle Heiden gesegnet werden.‘“ Gal. 3, 16 zieht Paulus den Schluß auf die Erfüllung der Verheißung durch Christus und auf die Zuwendung des Evangeliums an die Heiden aus dem Singular „durch deinen Samen“ in 1. Mose 22, 18: „Nun ist ja die Verheißung Abraham und seinem Samen zugesagt. Er spricht nicht: ‚durch die Samen‘ als durch viele, sondern als durch einen: ‚durch deinen Samen‘, welcher ist Christus.“ Über die Fortleitung der messianischen Erwartung durch Juda in 1. Mose 38 und 49, 10 s. unter d γ.

Auf ein Doppeltes sei noch hingewiesen vom Standpunkt des Neuen Testaments aus. In der Apostelgesch. 7, 3 verweist Stephanus einfach auf den Befehl Gottes an Abram in 1. Mose 12, 1, seine Heimat zu verlassen. Aber in Hebr. 11, 8. 10 wird in dem großen

* 28, 14 fügt zu: „und durch deinen Samen“.

** 22, 18; 26, 4 „alle Völker“.

Kapitel vom Glauben zunächst für Abraham betont, wie er „durch den Glauben ein Fremdling gewesen ist in dem verheißenen Land als in einem fremden ... denn er wartete auf eine Stadt, die einen Grund hat, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist“. Doch ist schon in V. 9 auf Isaak und Jakob als Miterben derselben Verheißung verwiesen. So wird denn derselbe Gedanke, daß sie „Gäste und Fremdlinge auf Erden“ wären in V. 12—16 von ihnen allen ausgesprochen und breit ausgeführt (s. noch unter c).

Und nun lenken wir von hier aus den Blick noch einmal zurück auf 1. Mose 12—50. Der Gedanke, der durch die Trennung Abrams von seiner Heimat und Verwandtschaft in 12, 1 a zum Ausdruck kommt, wird verschiedentlich aufgegriffen, so in Kap. 23, als Abraham die Höhle als Eigentum und Begräbnisstätte erwirbt, vgl. „W. d. Bann“ S. 169: „Abraham weilt als ger w^{e}thoschabh unter den Hetitern, als ‚Fremdling und Beisasse‘“ (V. 3). Gur (fremd sein) begegnet uns auch in 12, 10 J (Abram in Ägypten), 15, 13 J (Abrams Nachkommen in fremdem Land), 17, 8 P (Abraham in Kanaan), 19, 9 J (Lot), 20, 1 E (Abraham in Gerar), 21, 23E; 21, 34 J (Abraham in Philistäa), vgl. weiter 26, 3 J, 28, 4 P, 32, 5 J, 35, 27 P, 36, 7 P, 37, 1 P, 47, 4 J, 47, 9 P, Ex. 6, 4 P.* Ferner sei darauf aufmerksam gemacht, daß außer in Hebr. 11, 9 auf Abraham, Isaak und Jakob verwiesen wird in Matth. 1, 1. 2; Luk. 3, 34 in den Geschlechtsregistern Jesu; Matth. 8, 11 (Luk. 13, 28 f.); Apostelgesch. 3, 13—Matth. 22, 32 (Mark. 12, 26 f.; Luk. 20, 37 f.); Luk. 1, 55; Apostelgesch. 3, 13. 25; 5, 30 (Väter). Und das entspricht wieder bereits dem Alten Testament von 2. Mose 3, 6. 13. 15 f.; 4, 5 an ungezählte Male.

Auf die Quellenscheidung können wir uns hier nicht mehr einlassen; ich verweise auf „W. d. Bann“, wo von S. 97—193 „die Einheitlichkeit des biblischen Textes an der Abrahamsgeschichte eingehend nachgewiesen“ ist (die Auslegung von Gen. 12, 1—4 a findet sich S. 99—109), sowie auf „Einh.“, wo die die Partien 11, 27—50, 26 behandelnden Stellen nach dem Register auf S. 467 f. leicht gefunden

* Zum einheitlichen Aufbau der Genesis gehört das Gesetz, daß sie stets die Nebengeschlechter erst ausscheidet und bis zu einem gewissen Punkte hin verfolgt. Es ist dies eine Art umgekehrter Ausscheidung, wie sie uns in der Trennung Abrams von seiner Sippe vorliegt. Der Beweis dafür ist mit den nötigen Stellen in „Einh.“ S. 417 gegeben.

werden können. Hier sei nur darauf hingewiesen, wie an den so lebens- und blutvoll gezeichneten individuellen Gestalten der Patriarchen jeder Versuch der Auseinanderreißung zuschanden werden muß. Übrigens sind sie auch ein Beweis dafür, daß die Religion bereits etwas durchaus Individuelles ist, so daß man dieses Moment doch nicht als erst durch Jeremia und Ezechiel in die alttestamentliche Religion hineingebracht ansehen darf.

c) Zur typischen Verwendung der Patriarchengeschichte usw. im Neuen Testament.

Dazu rechnet schon, was unter b) angedeutet ist, indem einmal die Fremdlingschaft der Patriarchen im Heiligen Land auf unsere Fremdlingschaft auf der Erde in Hebr. 11 übertragen wurde; bis zu einem gewissen Grade kommt sodann in Betracht, was oben im Anschluß an Gal. 3, 16 angeführt wurde, nämlich, daß die Christen Abrahamskinder sind, wiewohl der Universalismus ja im Alten Testament auch sonst 1.) durch die Voranstellung der Menschheitsgeschichte und nachfolgende zahlreiche prophetische Verheißungen, 2.) durch die Überschrift über dem Eingang der Sonderveranstaltung in 1. Mose 12, 3 auf das Deutlichste ausgesprochen ist. Indem wir hier nun weiter auf solches eingehen, was die einzelnen Patriarchengestalten angeht, haben wir zugleich den Übergang zum folgenden Abschnitt d), wo wir das theologisch Besondere wenigstens im allgemeinen bei Abraham, Isaak und Jakob zu behandeln haben. Unter δ) fügen wir ein paar Beispiele aus den späteren Büchern hinzu.

α) Typische Verwendung von Partien aus der Geschlechtsgeschichte Terachs 1. Mose 11, 27—25, 11 (oder aus der Abrahamsgeschichte). Hier kommt zunächst die Melchiṣedeqgestalt aus Kap. 14 in Betracht. Wie ein geheimnisvoller Rest aus der Uroffenbarung an die Menschheit ragt Melchiṣedeqs Gestalt und Gottesglaube heraus. Bedeutsam ist sein Name 14, 18 „König der Gerechtigkeit“,* vgl. Hebr. 7, 2. Bedeutsam ist, daß er aus Salem kommt 1. Mose 14, 18, was wegen Ps. 76, 3, Jos. 10, 1 (s. o.), wegen der jüdischen Tradition, und weil Absalom sein Denkmal im Königsgrund** noch wohl nicht im abgelegenen

* Vgl. den Namen des späteren Herrschers von Jerusalem Adoniṣedeq, „Herr der Gerechtigkeit“, vgl. Jos. 10, 1.

** Vgl. 2. Sam. 18, 18 mit 1. Mos. 14, 17.

Winkel, sondern in der Nähe der Hauptstadt gesetzt haben wird, jedenfalls Jerusalem sein wird. Dazu kommen die Amarnabriefe, die beweisen, daß Jerusalem der ursprüngliche Name ist, Jebus aber in Richt. 19, 10 f.; 1. Chron. 11, 4 f. also nur ein vorübergehender war. Die Ausdeutung des Salem als Friede findet sich Hebr. 7, 1 f. Bedeutsam ist, daß Melchiṣedeq König und Priester war 1. Mose 14, 18. Schon in Ps. 110, 4 findet sich die Beziehung des ewigen Priesterkönigtums auf den Messias, vgl. weiter Matth. 22, 44; Apostelgesch. 2, 34 f.; Hebr. 1, 13; 5, 6*. 10; 6, 20; 7, 17. 21. 1. Bedeutsam ist der Segen Melchiṣedeqs über Abram 1. Mose 14, 19. In Hebr. 7, 6 f. wird das so verstanden, daß nicht nur das Alte dem Neuen seinen Segen gibt, der Vertreter einer reineren noch erhaltenen Gotteserkenntnis dem Vertreter der neuen Offenbarung, sondern daß aus der geheimnisvollen Abkunft, da Vater, Mutter, Geschlecht, Geburt und Tod nicht berichtet werden in der Genesis (Hebr. 7, 3), geschlossen wird, daß nur das Bessere, Höhere, nämlich der Messias, einen Abram gesegnet haben könne, Hebr. 7, 7. Dasselbe folgt in umgekehrter Richtung aus der Tatsache, daß Abram, in dessen Lenden Levi, der Priesterstamm war, Melchiṣedeq den Zehnten gab 1. Mose 14, 20; Hebr. 7, 4 ff. 8—10. Daß dem Messias das ewige Priesterkönigtum Melchiṣedeqs von Gott zugeschworen ist, und daß er nur einer ist (im Gegensatz zu den vielen Priestern), der selbst unschuldig, sich einmal für die Sünder geopfert hat, sind weitere Schlußfolgerungen des Hebräerbriefs. Soweit die für uns selbstverständlich authentische Verwendung im Neuen Testament! Ich schließe hier gleich noch die Frage an, ob in Fortsetzung der angedeuteten Gedankengänge im Neuen Testament von uns eine Hindeutung auf das Abendmahl in Brot und Wein gesehen werden darf, die Melchiṣedeq, der Priesterkönig, Abram entgegenbringt 1. Mose 14, 18, d. h., ob eine solche typische Verwendung sich in der Linie halten würde, die das Neue Testament vorgezeichnet hat, oder ob sie damit überschritten würde? Über den nächsten Sinn s. u.

Als 2. Geschichte in typischer Ausdeutung sei die Gegenüberstellung: Ismael-Isaak, Hagar-Sarai, Hagar, Sinai-Jerusalem, das ist die Freie, Sohn der Magd — Sohn der Ver-

* Zu V. 4—6 s. Ps. 2, 7.

heißung, Christen nicht Kinder der Magd, sondern der Freien, Gesetzes- und Glaubensfrömmigkeit genannt, wie sie Paulus in Gal. 4, 21—31 in Anlehnung an 1. Mose 16, 15; 21, 2. 9. 10. 12 gibt; hier wird die Magd mit ihrem Sohn verstoßen, nachdem der, der nach dem Fleisch geboren war, den, der nach dem Geist geboren war, verfolgte, was sich nun zur Zeit des Paulus wiederholte. Rektor Gerhard Schmidt, „Die Erzväter" sieht von hier aus das Besondere der Isaaksgeschichte in der Beziehung auf den 3. Artikel (der Gott der Kirche). Doch muß das Besondere nach Abteilung der „Geschlechtsgeschichten" festgestellt werden (s. u.).

Als drittes sei Isaaks Opferung in 1. Mose 22 genannt. In Röm. 8, 32 lehnt sich Paulus bei der Beschreibung dessen, was Gott getan hat, indem er seines eigenen Sohnes nicht hat verschont, an die Worte in 1. Mose 22, 12. 16 direkt an, wo Gott Abraham bestätigt, daß dieser seines einzigen Sohnes nicht verschont habe. Da so das Verhältnis Gottes zu Jesus mit dem Abrahams zu Isaak verglichen wird, so scheint es erlaubt zu sein, auch umgekehrt in der Stellung Isaaks zu Abraham und in seiner Haltung das Verhalten Jesu, der sein Kreuzesholz selbst trug in stiller Geduld als Opferlamm, abgebildet zu sehen. Die Deutung des Hebräerbriefs 11, 17 hat es mit dem Glauben zu tun und hält sich ganz im Rahmen der alttestamentlichen Erzählung im ganzen und im einzelnen. Wenn Emanuel Hirsch „Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums" S. 16 ff. in unserer Geschichte wie im ganzen Alten Testament von der Betrachtungsart des Neuen Testaments abrückt, noch dazu ohne wichtigste Stellen auch nur zu erwähnen, so ist das seine Sache. Aber ein Rätsel bleibt, wie er fort und fort meint, gerade dem Christentum mit seiner Auffassung gerecht zu werden. S. darüber noch unsern Schlußteil (VII). Daß der Ort (vgl. Gen. 22, 2. 14) über 2. Chron. 3, 1 mit dem Tempelplatz hinweg nach Golgatha bei Jerusalem führt, ist göttliche Leitung und setzt Isaaks Opferung, die Opfer im Tempel und das Opfer Christi in eine beabsichtigte Beziehung.

Über die Berechtigung einer Pfarrer-Einführungs-Rede über Gen. 24, 29 ff. oder einer Beerdigungsansprache über V. 56 will ich mich hier nicht mehr auslassen. Das sei der geplanten alttestamentlichen Homiletik als Material zugewiesen.

β) Die typische Verwendung von Partien aus der Geschlechtsgeschichte Isaaks (aus der Jakobsgeschichte) 1. Mose 25, 19—35, 29. Hier kommt Gen. 28, 12 in Betracht. Wie nämlich die Engel Gottes in dem Traum von der Jakobsleiter auf- und absteigen, so sagt Jesus Joh. 1, 51 zu seinen Jüngern: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf und herab fahren auf des Menschen Sohn.“ Hier wird also das Recht zu einer Übertragung von den Patriarchengestalten auf Jesus angedeutet und eingeleitet. Andererseits gibt Jesus in Joh. 1, 47 eine Anwendung auf einen, der sein Jünger werden sollte, wenn er von Nathanael sagt: „Siehe, ein rechter Israeliter, in welchem kein Falsch ist“ (vgl. 1. Mose 32, 29).

γ) Die typische Verwendung aus der Geschlechtsgeschichte Jakobs (aus der Josephsgeschichte) 1. Mose 37, 2—50, 26. Da das Verbum schabhar (im Qal und Hiph'il) und das zugehörige Substantivum schebher* in einer offenbar beabsichtigten Anhäufung in der Geschichte Josephs vorkommen, während sie sonst nur selten auftreten, so spielt Jesaja in 55, 1 jedenfalls auf den Hunger zur Zeit Josephs und auf seine Stillung durch ihn an, vgl. auch die Betonung des Essens vor dem Trinken in Jes. 55, 1, die der Erzählung in Gen. 42, 7. 10 entspricht. Die Jesajastelle lautet: „Wohlan, alle, die ihr durstig seid, kommet her zum Wasser! und die ihr nicht Geld habt, kommet her, kaufet und esset; kommt her und kauft ohne Geld und umsonst beides, Wein und Milch!“ Da nun Jesaja 55 nicht nur von der messianischen Zeit redet, sondern auch direkt vom kommenden Messias (s. sofort V. 3: „die gewissen Gnaden Davids“), so ist „Christus der wahrhaftige Joseph, der dem Hunger und Durst des Volkes Gottes durch die Darbietung der wahrhaftigen Speise und des wahrhaftigen Trankes ein Ende macht“ (Hengstenberg, Christologie II, S. 380). Ebensowenig wird es zufällig sein, wenn die Mutter Jesu diesem gegenüber (Joh. 2, 5) und Pharao Joseph gegenüber (Gen. 41, 55) mahnen: „Was er euch sagt, das tut“ Vgl. Hengstenberg zu Joh. 2, 5.

* Vgl. Gen. 41, 57; 42, 2. 5; 47, 14; 42, 3. 7. 10; 43, 2. 4. 20. 22; 44, 25; 41, 56; 42, 6; 42, 1. 2. 19. 26; 43, 2; 44, 2; 47, 14. Schebher heißt: „Getreide“.

Auf Grund dieser Beobachtungen und im Zusammenhalt mit der Übertragung einer Aussage über Jakob auf Jesus (Gen. 28, 12) frage ich wieder, ob nicht die typische Verwendung innerhalb gewisser Grenzen auch sonst gestattet ist. Als Beispiel zitiere ich folgende Stelle aus den von mir mit herausgegebenen Predigten von Th. Kegel: „Die Patriarchenerzählungen und unsere Zeit in wechselseitiger Beleuchtung“ (Gütersloh 1912). In der Predigt über Gen. 45, 1—28: „Joseph gibt sich zu erkennen“ heißt es auf S. 314 f.: „Das war so edel und so großmütig gehandelt, wie nur ein Mensch handeln kann. — Aber gerade darum ist Josephs Handlung und Redeweise auch wie ein menschliches Bild der großen Geschichte, die sich zwischen Gott und der Welt begeben hat. Joseph war der Sohn, den sein Vater lieb hatte, der von Jugend an so anders und reiner als seine Brüder war, und den die Vorahnung künftiger Größe so frühe auszeichnete. Aber sie verstanden ihn nicht, und sie mochten ihn nicht leiden: So ist zu uns gekommen der Sohn des himmlischen Vaters, den er lieb hat, und der von frühe an allein nach des Vaters Willen fragt. Aber auch er muß wie ein unverstandener Fremdling unter den Seinigen aufwachsen, nur von wenigen ahnungsweise erkannt und geliebt. — Josephs Verhältnis zu seinen Brüdern wird immer schwieriger, bis daß sie die Hand an ihn legen und ihn um 20 Silberlinge verkaufen in fremdes Heidenland: Auch gegen Jesus wird der Haß immer größer, bis daß er den Obersten seines Volkes um 30 Silberlinge verraten und von den Obersten dem Heiden Pontius Pilatus überantwortet wird. — Joseph wird als Sklave ungerecht ins Gefängnis geworfen und deutet dort im Gefängnis seinen Mitgefangenen die Träume, dem Bäcker zum Tode, dem Schenken zum Leben: Jesus muß den Tod aufrührerischer Sklaven am Kreuze sterben, und an den mitgekreuzigten Schächern wird es offenbar, wie sich im Angesicht des sterbenden Gottessohnes die Herzen scheiden; denn der eine der beiden Übeltäter lästert ihn noch, der andere aber betet ihn an, darum fährt aber auch der eine in Verzweiflung von hinnen, und der andere empfängt den süßen Trost: ‚Heute wirst du mit mir im Paradiese sein.‘ — Joseph kommt nach längeren Jahren wieder aus dem Kerker heraus und zu königlichen Ehren empor; so finden ihn seine Brüder, und er schämt sich doch nicht, sie Brüder zu heißen;

er öffnet ihnen vergebend und gebend seine Arme: Jesus kommt nach drei Tagen wieder aus des Todes Banden, gekrönt mit Preis und Ehre und kräftig erwiesen als der Sohn Gottes; so offenbart er sich seinen Jüngern, seinen Freunden, daß sie wieder aufleben aus ihrer Trauer. ‚Sehet, mein Mund ist es, der mit euch redet‘, spricht Joseph: ‚Sehet meine Hände und Füße, ich bin es selbst‘, spricht Jesus. Aber auch seinen Feinden und Lästerern läßt er es noch verkünden: ‚Ich bin Jesus, den ihr gekreuzigt habt; ihr gedachtet es böse zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, und um eures Lebens willen hat er mich auch in den Tod gesandt. Darum tretet doch her zu mir, ich bin Jesus, euer Bruder! So will ich euch geben, was mein ist, Leben und Seligkeit, und ihr sollt nahe bei mir wohnen immerdar, daß eurer alten Schuld nicht mehr gedacht und eures gegenwärtigen Mangels ein Ende werden soll.‘ — Sehet, so haben wir in der Geschichte Josephs eine ganze Reihe von vorbildlichen Zügen, die auf die Weihnachts-, auf die Karfreitags- und auf die Ostergeschichte vorausweisen —, und wie es gewesen ist, als sich Joseph seinen Brüdern zu erkennen gab: so ist es ähnlich immer noch, wenn sich der Heiland einer Menschenseele offenbart, die ihm lange aus dem Wege gegangen ist, und die ihn vielleicht gehaßt und geschmäht hat! ‚Ich bin Jesus, euer Bruder!‘“ Nicht um Einzelheiten gilt es zu markten. Es geht um das Prinzip!

δ) Ein paar Beispiele für typische Verwendung von Partien aus späteren Büchern. aa) Deut. 25, 4: „Du sollst dem Ochsen, der da drischt, nicht das Maul verbinden.“ Dieser humane Grundsatz wird von Paulus in 1. Kor. 9, 9 ff.; 1. Tim. 5, 15 auf Arbeiter im Reich Gottes übertragen („Ein Arbeiter ist seines Lohnes wert“ an der letzteren Stelle, vgl. Luk. 10, 7) und als tiefster ursprünglicher Sinn hingestellt (an der ersteren Stelle.

bb) Bei Jeremia finden wir, daß der Prophet sich als Schaf, das man zur Schlachtbank führen will, hinstellt, 11, 19. Im Vergleich mit Jes. 53, 7 kann man gar nicht anders denken, als daß der Prophet in seinen Schicksalen den Gottesknecht nach seiten des Leidens vorbilden will, so daß es berechtigt erscheinen muß, bei diesem Propheten weitere Züge aufzuweisen, die zu einer Vergleichung mit Jesu Geschick einladen. Natürlich will er sich damit nicht selbst als den Gottesknecht hinstellen!

cc) Das Jonaszeichen: Matth. 12, 40 könnte zunächst nur als eine Vergleichung angesehen werden: „Denn gleichwie Jonas war 3 Tage und 3 Nächte in des Seeungeheuers Bauch, also wird des Menschen Sohn 3 Tage und 3 Nächte mitten in der Erde sein.“ Aber da im vorhergehenden Vers und ebenso wieder in 16, 4 (s. Luk. 11, 29) von „dem Zeichen des Propheten Jonas“ geredet wird, so wird dem Vorgang von Jona 2, 1. 11 typische Bedeutung zugeschrieben. In jedem Fall wird aber — das sei hier nebenbei bemerkt — die Jonaserzählung als Geschichte angesehen, so sehr, daß davon abhängt, ob das angedeutete Geschehen in Tod und Auferstehung Jesu als Geschichte oder auch nur als Märchen hingestellt wird! Ebenso können nur im Fall des wirklichen Geschehenseins ihrer Bekehrung die Leute von Ninive auftreten am Jüngsten Gericht nach Matth. 12, 41; Luk. 11, 32! Wie E. Hirsch (s. o. S. 136) auch die Jonasgeschichte ganz unerhört behandelt, ist von mir in meiner Artikelreihe „Zur theol. Besinnung“ Nr. VII aufgezeigt.

dd) Sonstiges. In Joh. 3, 14 wird zwar auch nur ein Vergleich des Todes Jesu mit der ehernen Schlange aus Num. 21, 4—9 gegeben; doch deuten die vielen Beziehungen, die sich zwischen dieser Geschichte und dem Kreuzesvorgang wie von selbst ergeben, von vornherein auf einen tieferen typischen Zusammenhang hin. Bei Passa, Versöhnungstag, Blutverwendung, dem ganzen Opferinstitut versteht sich die Abzielung auf Jesu Kreuzestod ohnehin von selbst, s. auch zu Jes. 53 und im Neuen Test. noch ganz besonders den Hebräerbrief, doch nicht nur ihn. Joh. 11, 49 ff. bleibt im übrigen das klassische Beispiel dafür, daß in Vorgängen und Äußerungen mehr liegen kann nach Gottes Bestimmung, als die Betreffenden wissen. V. 49—52 lauten: „Einer aber unter ihnen, Kaiphas, der desselben Jahres Hoherpriester war, sprach zu ihnen: Ihr wisset nichts, bedenket auch nichts; es ist uns besser, ein Mensch sterbe für das Volk, denn daß das ganze Volk verderbe. Solches aber redete er nicht von sich selbst; sondern weil er desselben Jahres Hoherpriester war, weissagte er; denn Jesus sollte sterben für das Volk, und nicht für das Volk allein, sondern daß er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte.“

d) Die theologische Besonderheit der Geschlechtsgeschichten Terachs, Isaaks und Jakobs (s. schon S. 136).

α) 1. Mose 11, 27—25, 11: Die Geschlechtsgeschichte Terachs oder Abrams Glaube an die 3fache göttliche Verheißung. 1. Mose 12, 1—3 reicht über die Abrahamsgeschichte hinaus, ja umfaßt auch nicht nur die Vätergeschichten, sondern die gesamte Heilsgeschichte Alten und selbst noch Neuen Testaments. Und doch beherrscht dieser Eingang als Thema insbesondere die ganze Abrahamsgeschichte; nur muß V. 4a: Der Glaubensgehorsam auf Gottes Befehl und der Glaube an alle Verheißungen (Nachkommen, Land, Segen für die ganze Welt) hinzugenommen werden (s. das einzelne unter B 1). In Kap. 15 haben wir den grundlegenden Vers: „Abram glaubte Jahwe, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit."* 1. Mose 22 enthält die Glaubensprobe der Opferung Isaaks und leitet den ganzen letzten Unterabschnitt 22, 1—25, 11 ein, der den Gesichtspunkt des Glaubens noch einmal in besonderer Weise zum Ausdruck bringt.

Als Mann des Glaubens sieht Jesus Abraham an, wenn er wohl mit Beziehung auf 1. Mose 18 in Joh. 8, 56 sagt: „Abraham, euer Vater, ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte; und er sah ihn und freute sich." Auch Abrahams Schicksal in Luk. 16, 19 ff. im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus und Abrahams Handlungsweise in Joh. 8, 35 („Der Knecht bleibt nicht ewiglich im Hause; der Sohn bleibt ewiglich", vgl. trotz anfänglichen Gegensatzes 1. Mose 21, 10 ff.) zeigen in dieselbe Richtung.

Paulus erweist Gottes Heilsweg aus der Geschichte Abrahams in Röm. 4 (vgl. 9, 7 ff.; 11, 1). In Gal. 3 f. ist der Gedanke der Heilspädagogie im Alten und Neuen Testament aufs Tiefste erfaßt: Wir sind Abrahams Same. Wenn Jak. 2, 21 ff. die Werke zur Rechtfertigung hinzuzieht, so ist das nur ein besonderer Sprachgebrauch des Jakobus: In Abrahams Opfertat 1. Mose 22 bewährt sich ihm der Glaube. Über Hebr. 11 war bereits S. 132 f. 136 gesprochen; hier fügen wir nur hinzu, wie sehr Glaube dazu gehörte, wenn 1. Mose 12, 1 das Land noch nicht einmal genannt wurde und später in Kap. 15 ihm gesagt wird, wie Jahrhunderte darüber hingehen, ehe seine Nachkommen einziehen dürfen,

* Mit Recht macht Sauer darauf aufmerksam, daß Gen. 15 vor Kap. 17 steht, also der Bund von der reinen Verheißung ausgeht ohne Bindung an die Beschneidung.

und wie sehr Glaube dazu gehörte, wenn Abraham und Sara im Alter erst ein Sohn verheißen wird; in langer Unfruchtbarkeit Rebekkas 25, 21 wiederholt sich die Schwierigkeit.

β) Die Geschlechtsgeschichte Isaaks 1. Mose 25, 19—35, 29 (d. h. die Geschichte Jakobs in ihrer Spannung zu Esau). Auch zu ihrem Verständnis weist uns das Neue Testament den rechten Weg. In Röm. 9, 11 ff. wird der Vorgang vor der Geburt Esaus und Jakobs in 1. Mose 25, 21 ff. gedeutet mit den Worten: „auf daß der Vorsatz Gottes bestünde nach der Wahl", und zwar unter Berufung auf das Wort aus Mal. 1, 2 f.: „Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehaßt." Der Grundgedanke ist also Gottes völlig freier Gnadenratschluß, der an Esaus Verwerfung trotz seiner Erstgeburt, an Jakobs Erwählung trotz aller Fehltritte illustriert wird. Die 1. Hälfte 25, 19—27, 45 läßt den Kampf der Brüder mit dem äußeren Sieg Esaus enden, die 2. von 27, 46—35, 29 mit dem völligen Sieg Jakobs. Er wird noch dadurch markiert, daß die Ausscheidung Esaus mit seinem Geschlechtsregister Kap. 36 besiegelt erscheint. Weiteres s. u. unter B 2, ebenso den Beweis dafür, daß Jakobs grobe Fehltritte durchaus Strafe finden, unter f.* Der Gedanke der völlig freien Verfügung Gottes darüber, in wessen Geschlecht er die Heilsgeschichte vorbereitet und sich entwickeln läßt, wiederholt sich in der Segnung des jüngeren Ephraim mit der rechten Hand Jakobs in 1. Mose 48, 8 ff.; aber beide Male handelt es sich nur um eine Übertragung des Grundsatzes der Auswahl Isaaks vor Ismael auf das engere Gebiet der Verheißungsfamilie.

γ) Die Geschlechtsgeschichte Jakobs 1. Mose 37, 2—50, 26 (d. h. die Geschichte der Söhne Jakobs, besonders Judas und Josephs). Diese Erzählung ist zu verstehen von den Schlußpartien aus: In 50, 14—21 J und E bekennt Joseph im Blick auf die Vergangenheit: Gott hat alles zum besten gekehrt; und in 50, 22—26 E und RE spricht sich das Vertrauen auf die Erfüllung der göttlichen Verheißung in der Zukunft aus. Der Grundgedanke ist dementsprechend die Lei-

* Wenn Schmidt (s. o. S. 136) das Besondere in der Jakobsgeschichte unter den Gesichtspunkt „Gott, sei mir Sünder gnädig" stellt, so trifft er doch den Nerv des Ganzen nicht, wenn auch ein Moment richtig hervorgehoben ist.

tung Gottes in der Geschichte seiner Erwählten und seines Volkes im Blick auf die Vergangenheit 37, 2—47, 26 und Zukunft 47, 27—50, 13. Weiteres s. unter B 3. Wichtig ist allerdings, daß die zunächst schwierig aussehende Eingliederung von Kap. 38 richtig erfaßt werde; die Geschichte wird hier erzählt, weil sie sich etwa zu gleicher Zeit zugetragen hat, natürlich aber auch unter göttlicher Leitung in der Vergangenheit steht. Aber da sie den Fortgang der Josephserzählung augenscheinlich unterbricht, so findet offenbar zugleich eine beabsichtigte Gegenüberstellung von Juda und Joseph statt, was man auch annehmen müßte, wenn man den Text aus Quellen zusammengeflossen sein läßt. Inhaltlich ist zu beachten, daß nicht etwa der moralische Defekt einer Tamar die Hauptsache sein kann; in V. 26 wird sie mit ihrem unbändigen Drang nach Nachkommenschaft offenbar gerühmt. Juda sagt: „sie ist gerechter als ich". Daß es sich dabei aber um noch mehr handelt als nur um Kindersegen, wird durch folgendes deutlich: Gegen Schluß der Josephserzählung im Segen Jakobs wird nicht nur Jakobs persönliche Heilshoffnung zum Ausdruck gebracht (V. 18: „Auf dein Heil warte ich, Jahwe"),* sondern Jakob sieht und bestimmt die Zukunft der einzelnen Stämme im voraus; unter ihnen wird Ruben, Simeon und Levi degradiert, Joseph aber räumlich und inhaltlich in V. 22 ff. vor den andern Stämmen bevorzugt, was sich durch die ganze Josephsgeschichte erklärt. Der eigentliche Erbsegen der Väter jedoch geht auf den 4. Sohn Jakobs, auf Juda (1. Mose 29, 35) über, der, auf die Länge gesehen ebenso wie Joseph und nur wie dieser, mit 5 Versen bedacht wird;** im mittelsten dieser 5 Verse steht nun außerdem aber die Heilsweissagung, der im mittelsten der Josephverse „die Hilfe des Starken Jakobs", „des Hirten und Felsens Israels" gegenübersteht. 49, 10 lautet: „Nicht wird weichen Zepter von Juda noch ein Gesetzgeber aus mitten seiner Füße, bis Schilo (der Mann der Ruhe) kommen und ihm der (frei-

* Daß auch dieser Vers mit Beziehung auf die Zukunft, die er seinen Söhnen weissagt, gesprochen ist, ist darum nicht anzunehmen, weil man die Worte über die ersten 3 Söhne nicht als „Heil" bezeichnen kann, s. 1. Mos. 29, 32—34. Übrigens wird der Fluch über Levi Ex. 32 aufgehoben, als dieser Stamm beim Abfall zum goldenen Kalb eifrig für Jahwe eintritt.

** Ruben, Simeon und Levi erhalten nur zusammen 5 Verse, Issachar und Dan je 2, alle andern nur einen: Sebulon, Gad, Asser, Naphtali, Benjamin.

willige) Gehorsam der Völker gehören wird." In der „Erw." S. 360 f. schrieb ich: „Die persönliche Deutung des Schilo scheint uns allerdings ebenso wie Ezechiel (s. u.) die richtige, ja die einzig mögliche zu sein. Vor allem ist jede Ableitung von dem Ort Silo ausgeschlossen, zu der mancher gern bei der Annahme eines vaticinium post eventum (Weissagung vom Geschehnis aus) greifen möchte. Denn solange Silo eine Bedeutung hatte, mag man nun an das Zelten der Stiftshütte in jener Stadt glauben oder nicht, war Juda nicht im Besitz des Zepters und Herrscherstabs; sobald sie aber an Juda gelangten in David, hatte Silo längst keine Bedeutung mehr. Andere Übersetzungen wie ‚Ruhe' sind nicht haltbar, weil Schilo stets nur als nomen proprium vorkommt und seiner Form nach nur ein nomen proprium sein kann; die selten einstimmige exegetische Tradition des ganzen Altertums (nach Hengstenberg) wird also mit der persönlichen Fassung wohl recht behalten unbeschadet aller Differenzen im einzelnen. Schil in der Bedeutung ‚Kind' ist nicht zu belegen. Somit dürfte die einzig haltbare Erklärung die sein: ‚Mann der Ruhe'; und wenn die Stadt, wo die Bundeslade und nach unserer Meinung auch die Stiftshütte stand, Schilo oder noch genauer Ta'anath Schilo (Erscheinung des Schilo Jos. 16, 6) genannt wird, so wird sie diesen Namen mit Beziehung auf jene messianische Weissagung erhalten haben. Hier ist wohl auch der Grund für den Namen Salomo zu erblicken, der wie Schilo und Schilon (s. 1. Kön. 11, 29; 12, 15) in den Formen Salomo und Salomon auftritt (s. inhaltlich 1. Kön. 5, 5 ff. 17 f.; 1. Chron. 22, 8 f.; 28, 3), weiter die Quelle, aus der Jes. 9, 5; Micha 4, 1 ff.; 5, 4; Jes. 2, 2 ff., auch Sach. 9, 10 schöpften." In Ez. 21, 32 haben wir bereits die persönlich-messianische Deutung: Nach Androhung der Beseitigung des hohepriesterlichen Kopfschmucks heißt es in der Weissagung gegen Ammon und Juda: „Zu Trümmern, zu Trümmern, zu Trümmern werde ich es machen; auch dies wird nicht mehr sein, bis daß kommt, dem es gebührt, und dem ich es gebe" (s. Näheres a. a. O. S. 360). Die Weitervererbung an Juda, die persönliche Messiashoffnung, die Art seines Reichs (Friede), der Heilsuniversalismus sind die 4 großen Momente, die uns in dieser Stelle entgegentreten. In Ruth 4, 12. 18—22 haben wir aber die bewußte Verbindung zwischen Davids Hause,

dem Träger der messianischen Hoffnung seit 2. Sam. 7, und der Tamargeschichte und zugleich eine Bestätigung der richtigen Einordnung von 1. Mose 38 und seiner bewußten Beziehung zu 1. Mose 49, 10! Als neues verbindendes Glied kommt in Ruth noch die Örtlichkeit von Bethlehem hinzu und ihre Bedeutung für die messianische Erwartung seit David und Micha 5, 1 f., vgl. schon Ruth 4, 11 mit 1. Mose 35, 16. Wenn der Messias als König gezeichnet wird, so ist hier auch schon eine Verbindung der messianischen Erwartung mit der Verheißung an die Patriarchen, daß auch Könige von ihnen abstammen werden, gegeben, vgl. 1. Mose 17, 6. 16; 35, 11; 36, 31, später 5. Mose 17 und 1. Sam. 8 ff. in Gegensatz und Anlehnung.

e) Der Verkehr der Patriarchen mit Gott.

Hier wird nun wieder Verschiedenes zusammenzufassen sein, was über die einzelnen Abschnitte hinausreicht und noch nicht zur Sprache gekommen ist.

α) Die religiöse Erkenntnis. Über das Verhältnis von Jahwe und 'elohim ist gesprochen. Wenn danach auch keine Rede davon sein kann, daß erst von 2. Mose 6 an der Jahwe-Name auftaucht,* so ist doch nicht zweifelhaft, daß von nun an Jahwe das alles Beherrschende sein soll, was durch Gottes Heilswirksamkeit an Israel zur vollen Erscheinung kommen wird; und daß demgegenüber die Stufe der Patriarchenreligion eine Offenbarung des 'El schaddaj, des allmächtigen Gottes, war, vgl. 1. Mose 17, 1; 28, 3 P; 35, 11 R; 48, 3 (P); 43, 14 E; (49, 25), s. später bei Bileam 4. Mose 24, 4. 16.

Daß nun andererseits Jahwe sich bezeichnen kann als „Gott von Bethel" 31, 13; 35, 7, „ewiger Gott" 21, 33, als „'el, Gott Israels" 33, 20, als „Gott des Anblicks" 16, 13, drückt den Gottesglauben der Patriarchen nicht auf die Stufe von dem an Lokalnumina hinab und erlaubt nicht, ihn mit heidnischen Vorstellungen

* Dagegen spricht die gesamte sonstige Tradition, die Jahwe-Bezeichnung in Stellen, die dem sogenannten Priesterkodex zugeschrieben werden, dem ja auch 2. Mos. 6 zugehören soll, also 1. Mos. 17, 1; 21, 1 b, alle mit Jahwe zusammengesetzten Namen wie Morijja 22, 2 E, Abijja, Benjamins Enkel, in 1. Chron. 7, 8, Achijja, Judas Ururenkel in 1. Chron. 2, 25, vielleicht Juda in 1. Mos. 29, 35 und jedenfalls Jokhebhedh, die Mutter Mosis, letztere in den dem Priesterkodex zugeschriebenen Stellen 2. Mos. 6, 20; 4. Mos. 26, 59, endlich die Tatsache, daß Gott 2. Mos. 6 nicht sagt: „Ich heiße, sondern ich bin Jahwe."

irgendwelcher Art zu verknüpfen (gegen Gunkel), sondern charakterisiert den Gott der Patriarchen nur nach bestimmten geschichtlichen Erscheinungen oder nach bestimmten Seiten seines Wesens hin (vgl. über diesen Zusammenhang der Gunkelschen Sagentheorie mit dem Evolutionismus und Polytheismus „Gesch. und Proph.“ S. 53—55). Nur 1. Mose 14, 20. 22 zeigt, daß Abrams Gott mit der Uroffenbarung in Zusammenhang steht, indem er sich Melchiṣedeqs Ausdruck „der höchste Gott, Schöpfer Himmels und der Erde“ aneignen kann. Wenn von Philo Bybl. bei Euseb Praep. ev. I, 10 Ἐλιοῦν ὁ ὕψιστος als phönizischer Gottesname bezeugt ist (Gunkel zur Stelle), so haben wir ihn mit dem Zusammenhang in der Bibel (1. Mose 14, 19—22; 4. Mose 24, 16) in Einklang zu bringen, nicht aber etwa umgekehrt zu verfahren. Ist in Melchiṣedeq eine reinere Gotteserkenntnis vorhanden, so ist bei der Verwandtschaft Abrams ein Absinken zu erkennen. Sie steht nicht so tief wie die kanaanitische Bevölkerung im ganzen; daher der Wunsch Abrams und Rebekkas, daß Isaak bzw. Jakob sich Frauen aus der Verwandtschaft suchen möchten 1. Mose 24; 27, 46; 28, 6; daher andererseits der Schmerz Isaaks und Rebekkas über die Heiraten Esaus mit Landeseingeborenen in 26, 34 f., die durch die Vermählung mit einer Ismaelitin 28, 8 f. nicht aufgewogen werden. Im Absinken des Gottesglaubens der Verwandten selbst liegt aber auch der Grund für die Trennung Abrams von seiner Heimat und von seiner Verwandtschaft, d. h. von Boden und Blut nach rückwärts gesehen (nach vorwärts gesehen s. u.). Die Erzählung von den Teraphim (Hausgötterfiguren) 31, 19. 34 ff. und von der Beseitigung der ausländischen Götter in 35, 2 und die ausdrückliche Feststellung des Götzendienstes der Vorfahren in Jos. 24, 2 zeigen, was möglich war, wiewohl Bethuel und Laban in 1. Mose 24, 50; 31, 49 Jahwe noch kannten und sich zu ihm bekannten!

Wenn Alt „Der Gott der Väter“ an Aussagen wie „den Schild Abrams“ 15, 1, „den Schrecken Isaaks“ 31, 53, „den Starken Jakobs“ 49, 24 anknüpft, so ist das gegen früher ein erheblicher Fortschritt, wo man die Patriarchen stammesgeschichtlich oder als Götternamen deutete; doch ist das alles nur im engsten Zusammenhang mit der ganzen biblischen Geschichte und dem vollen biblischen Gottesglauben richtig zu würdigen. Dagegen wirken Alts Aufstellungen wie eine Karikatur.

β) Die Erscheinungsformen Gottes. In 1. Mose 4, 1 hatten wir gesehen, wie Eva in Anlehnung an das Protevangelium (= „erstes" Evangelium) 3, 15 und in Vorausnahme von Jesu Geburt meinte, Jahwe als Erlöser geboren zu haben. Derselbe Glaube bestimmte Lamech, Noahs Vater, in 5, 29 dem Zehnten in der menschlichen Geschlechterfolge den Namen Noah zu geben, weil dieser den Fluch von 3, 17 ff. nach seiner Hoffnung aufheben würde. Hier hatten wir Anbahnungen des gottmenschlichen Geheimnisses von der menschlichen Seite her. Es finden sich aber solche nun auch von der göttlichen Seite her. Dazu gehört jedes göttliche Wort im allgemeinen, s. Hebr. 11, 1 f. und in der Patriarchengeschichte zum 1. Male 1. Mose 12, 1. Dazu gehören weiter Erscheinungen des Göttlichen in irgendwelcher Form, vgl. 12, 7; 17, 1. So ist 15, 1 von einem Gesicht die Rede; die sinnbildliche Handlung der Teilung der von Jahwe verordneten Tiere vollendet sich im prophetischen Schlaf V. 8 ff. 12. 17, indem Abram nicht nur die Eröffnung über die Zukunft des von ihm kommenden Volkes in Ägypten gemacht wird, sondern Rauch wie aus einem Ofen kommt und eine Feuerfackel durch die zerlegten Stücke hindurchgeht und offenbar die Gegenwart Gottes darstellt. Wegen seines Verkehrs mit Gott 18, 17, der von Abrahams Seite in Altarbau, Gebet und Fürbitte beantwortet wird, vgl. 12, 8; 13, 4. 18; 18, 23 ff., wird Abraham in 20, 7 als Prophet bezeichnet und Abimelech kundgemacht, zu dem Gott selbst im Traum spricht. In Ps. 105, 13 heißen alle Patriarchen (Abraham, Isaak, Jakob V. 4 ff.) Jahwes Propheten (V. 15).

In diesem Zusammenhang ist der Gestalt des Engels Jahwes o. ä. zu gedenken, der zum 1. Male in der Hagargeschichte auftritt. 16, 7. 9 redet der Engel Jahwes zu Hagar. V. 10 nimmt er für sich die Mehrung der Nachkommenschaft in Anspruch, was in 17, 20 Gott sich zuschreibt, der vorher als Jahwe dem Abram erschien (V. 1). In 16, 7 unterscheidet sich der Engel Jahwes auch wieder von Jahwe V. 13. Er ist also derselbe und ist zugleich nicht derselbe. V. 15 f. aber heißt es: „Da nannte sie Jahwe, der zu ihr geredet hatte: Du bist ein Gott des Anblicks. Denn sie sprach: Sehe ich auch hier noch nach dem Sehen? Daher nennt man den Brunnen:

Brunnen des Lebendig-Anblicks.“ Schon nach V. 5 erwartet Sara die Entscheidung von Jahwe. (S. a. jetzt Wolff in ZAW 1936, S. 192 f.)

In 1. Mose 31, 11 spricht der Engel Gottes (mal'akh ha'elohim) zu Jakob im Traum. V. 13 sagt er aber von sich: „Ich bin der Gott von Bethel“ unter ausdrücklicher Rückverweisung auf 28, 10—22, wo Jakob den Traum von der Himmelsleiter hat, an deren Spitze Jahwe steht. V. 20 vertraut und gelobt Jakob sich Gott an.

21, 17 hört Gott ('elohim) das Schreien des Knaben Ismael; aber der Engel Gottes (mal'akh 'elohim) ruft Hagar vom Himmel zu: Gott hat das Schreien des Knaben gehört; und dann öffnete Gott Hagar die Augen, daß sie den Quell erblickt, und Ismael, d. h. „Gott hört“, heißt der Knabe, worauf 21, 17 E anspielt, 16, 11 J; V. 16; 17, 18 ff.; 25, 12 P.* Also auch hier Unterscheidung und Identifikation zu gleicher Zeit!

1. Mose 22, 11 ruft dem Abraham in der Opferungsgeschichte der Engel Jahwes vom Himmel zu und sagt ihm: „Nun weiß ich, daß du Gott fürchtest.“ Und als Abraham den Widder, der ihm gezeigt ist, geopfert hat, nennt er die Stätte: „Jahwe sieht. Daher heute noch gesagt wird: auf dem Berg, wo Jahwe erscheint“, wobei offenbar zugleich eine Beziehung zum Land Morijja V. 2 hergestellt ist. Unterscheidung und Identifikation treten noch einmal hervor, wenn es sofort in V. 15 f. heißt: „Da rief der Engel Jahwes Abraham zum 2. Male vom Himmel zu und sprach: Bei mir selbst schwöre ich, ist der Spruch Jahwes“; es folgt göttliche Verheißung als Antwort auf Abrahams Opfer.

1. Mose 48, 15 f. segnet Jakob den Joseph in seinen Söhnen Ephraim und Manasse mit den Worten: „Der Gott, vor dem meine Väter wandelten, Abraham und Isaak, der Gott, der mich weidete von meinem ersten Atemzug bis auf diesen Tag, der Engel, der mich erlöste aus allem Bösen, der segne die Knaben.“ Vgl. später 2. Mose 3, 2 ff., wo dem Mose der Engel Jahwes im feurigen Busch erscheint, und dann abwechselnd von Gott und Jahwe die Rede ist, und den dreiteiligen Segen Aarons Num. 6, 24 ff.; verwickelter ist 2. Mose 33, 2 ff., einmal, weil hier von einem Engel die Rede ist (der allerdings doch 32, 34 von Jahwe als „mein Engel“ bezeichnet

* Darüber, wie geradezu verrückt die Quellenscheidung in ihrer Zuteilung ist, s. „W. d. Bann“ S. 131 f. 151 f.

wird): Er soll hier als Ersatz Jahwes mitziehen wegen der durch die Geschichte vom goldenen Kalb eingetretenen Entfremdung, was aber durch Moses Fürbitte aufgehoben wird, V. 14 ff. (s. hierzu unten zu den Stellen). Doch vgl. auch den Engel mit unbestimmtem Artikel schon in 2. Mose 23, 20 f., der dann wieder V. 23 doch von Jahwe als „mein Engel" bezeichnet wird, einerseits, Jos. 24, 19 andererseits. Ebenso wird 4. Mose 20, 16 die Ausführung aus Ägypten einem Engel zugeschrieben. Vgl. noch 1. Mose 24, 7 in der Geschichte von Isaaks Brautwerbung die Unterscheidung von Jahwe und seinem Engel, während in der folgenden Erzählung von Elieser alles Jahwe zugeschrieben wird.

Aus Daniels Zeit mag man an die Gestalt Michaels erinnern 10, 13. 21 (der vornehmsten Fürsten einer, der Schutzengel Israels); 12, 1 (der große Fürst); Judä 9 (der Erzengel, der mit dem Teufel stritt und redete über den Leichnam Moses). Man hat den Engel Jahwes einfach gleichsetzen wollen mit Christus. Doch ist das schwierig, da der Engel des Herrn vor und nach Jesu Geburt Matth. 1, 20. 24; 2, 19 auch noch Joseph im Traum erscheint, während V. 22 Ähnliches von Gott ausgesagt wird. Ebenso tritt er in Aktion in der Weihnachtsgeschichte des Lukas 1, 11 ff.; 2, 9 f. (Gabriel 1, 19. 26 ff.) und in der Geschichte der Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis Apostelgesch. 12, 7—11. Andererseits bereitet sich auf dem ganzen Gebiet im Alten Testament die Offenbarung vor, daß Gott in sich eine Scheidung hat, wie es uns schon in der Mehrzahl in 1. Mose 1, 26 f.; 3, 22 entgegentrat, vgl. weiter 4. Mose 6, 24 ff. den Segen Aarons, Jes. 6, 3 das 3 malige Heilig, wohl die bisweilen auftretende pluralische Konstruktion im Prädikat des 'elohim, vielleicht auch die Pluralform von 'elohim selbst. Vgl. ferner die Weissagungen, die dem Messias Überirdisches beilegen, Jes. 7, 14 (Jungfrauengeburt); 9, 5 f. (göttliche Prädikate); Micha 5, 1 (Abkunft aus der Ewigkeit), besonders auch Mal. 3, 1, wo er als Bote (Engel) bezeichnet wird, weiter Übertragungen göttlicher Aufgaben und Ehrenprädikate (Hirt, Bräutigam, Eheherr, Richter), im Neuen Testament daneben die Übertragung von „Jahwe" auf Christus.

Auch die 3 Männer 1. Mose 18, 2 gehören hierher, von denen einer als Jahwe insonderheit gedacht ist, s. V. 3. 13 ff., ebenso V. 17 ff. im Verhältnis zu V. 16. 22, während in 19, 1 die beiden

übrigen als 2 Engel gekennzeichnet werden, die nach V. 13 von Jahwe gesandt sind, vgl. 19, 2 ff. mit V. 1, doch so, daß in V. 17. 18. 21 f. die Einzahl entgegentritt, der Untergang der Städte Jahwe zugeschrieben wird V. 24 ff., der nach 18, 21 herabsteigt wie 11, 7, und so, daß in 19, 29 die Zerstörung der Städte wie die Rettung Lots von Gott ausgesagt ist.

Im Jakobskampf 1. Mose 32 ist von einem Mann die Rede; daß es Gott ist, wird immer deutlicher von seiten Jakobs erkannt im Ringen des Glaubens: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn" (V. 27) und in der Benennung Pniels V. 31 („Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen"), von Gottes Seite in der Umnennung Jakobs in Israel in V. 29: „Du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und obgesiegt." Vgl. noch Hos. 12, 4 u. 5, wo 'elohim und mal'akh wechseln. S. auch noch V. 6, den Namen Israel u. Hebr. 5, 7; Kol. 4, 12. Dasselbe Schillern begegnet uns zwischen dem mal'akh ha'elohim und der Wolkensäule in Ex. 14, 19 (E+J), zwischen dem Engel und dem Namen Jahwes Ex. 23, 20 ff. JE; Jes. 42, 8, zwischen seinem Antlitz und ihm selbst Ex. 33, 14 ff. J; Jes. 63, 8 f., zwischen der Lade und Jahwe Num. 10, 33 ff. JE („W. d. Bann" S. 96), zwischen der kabhodh (der Herrlichkeit) und Jahwe in Ex. 24, 15 ff. P; Deut. 5, 20 ff., vgl. weitere Stellen z. B. in Eichrodts „Theologie des Alten Testaments" II, S. 6—18. Über Ezechiel s. dort. Aus Josua kommt 5, 13 ff. in Betracht, wo der Fürst über das Kriegsheer Jahwes dieselbe Ehre in Anspruch nimmt wie Gott in Ex. 3, 6 (Ziehe deine Schuhe aus usw.). Vgl. Matth. 26, 53!

Während es sich bei Jahwe und 'elohim um Unterschiede in der Erkenntnis Gottes und seiner Wirkungsart handelt, haben wir hier Unterscheidungen zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott, die in das Wesen Gottes hineinreichen und dort bei aller Einheit auf eine Scheidung in Gott hindeuten, was im Christentum in der Offenbarung Jesu nur immer deutlicher in die Erscheinung tritt (s. besonders Joh. 14, 9: „Wer mich siehet, der siehet den Vater", andererseits den Prolog des Johannesevangeliums, Hebr. 1, 1 f.; Kol. 1, 16).

Wir kommen zu den Träumen. Solche haben Jakob 31, 10 f. (über Kap. 28 s. o.) und Laban 31, 24. Gehäuft treten sie in der Josephsgeschichte auf, s. 37, 5 ff. (Garben und Gestirne); 40 f.

(Träume der Hofbeamten und Pharaos selbst und ihre Deutung durch Joseph, wie später im Buch Daniel 2; 4 Nebukadnezars Träume und ihre Deutung durch Daniel). In 4. Mose 12, 6 wird Gottes Offenbarung an Moses über Gesichte und Träume der Propheten hinausgehoben. In 1. Sam. 28, 6 drückt sich die Verwerfung Sauls dadurch aus, daß Jahwe ihm nicht antwortet, weder durch Träume noch durch die Urim (s. Ex. 28, 30) noch durch die Propheten. 1. Kön. 3, 5. 15 erscheint Jahwe Salomo im Traum. Zur Zeit Jeremias 23, 27 f. 32; 29, 8 sind die Träume durch Mißbrauch der falschen Propheten in Mißkredit gekommen.

γ) Religiöse Zeremonien. Von Altären hören wir nach Noahs Altar 8, 20 verschiedentlich, so 12, 8; 13, 4. 18; 22, 9 (Abraham); 26, 25 (Isaak); 33, 20; 35, 1. 3. 7 (Jakob), vom Gebet desgleichen, so 12, 8 (s. o. zu 4, 26); 13, 4; 18; 20, 17 (Fürbitte) bei Abraham, 24, 63 (Isaak); 28, 20 ff.; 32, 10 ff. 25 ff.; 49, 18 (Jakob), vom Schwur 21, 23 f. 31; 24; 3 ff. 9; 25, 33; 26, 31; 31, 50. 54; 47, 31; 50, 6 (Schwur Gottes: 22, 16; 24, 7; 26, 3; 50, 24, vgl. Ps. 110, 4; Hebr. 7, 20 ff). Zum Opfer vgl. 15; 22; 31, 54; 46, 1. In 22 liegt die Anschauung zugrunde, daß wirklich eigentlich nur Blut von Menschen Versöhnung bringen kann, daß Gott selbst einstweiligen Ersatz schafft, bis er in Christus tut, was der Mensch tun müßte (Röm. 8, 32). Hirsch sieht dieses positive Verhältnis unserer Erzählung, die ihm noch dazu nur Legende ist, überhaupt nicht (Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, Mohr 1936, S. 16 ff.), und kommt so zu einer Beurteilung des Alten Testaments, die sich auf das Evangelium beruft und es zugleich schmählich mißachtet.* Die Einstellung im Alten Testament ist beim Opfer, bei der Weihung der Erstgeburt usw. überall dieselbe, wie wir sie eben andeuteten. Zum Segnen vgl. Gen. 14; 27; 48, 9 ff. (hier mit Geste der Handauflegung als Symbol der Übertragung); 49, 26. Von Reinigung ist 35, 2 die Rede. Der Zehnte ist genannt bei Abram Kap. 14 (an Melchiṣedeq) und im Versprechen Jakobs zu Bethel 28, 22 nach dem Traum von der Himmelsleiter.

Eine besondere Betrachtung erfordert die Beschneidung, die auch von Isaak 21, 4 ausdrücklich bezeugt ist und 34, 15 ff. von den

* Vgl. meinen Artikel „Zur theologischen Besinnung" VII.

Sichemiten gefordert wird, falls sie in das connubium (Verheiratungsrecht) mit den Israeliten eintreten wollen, was dann von Jakobs Söhnen zu dem treulosen Überfall gemißbraucht wird. 49, 5 ff. findet sich die Strafe, nachdem Jakobs Urteil schon in 34, 30 festgelegt ist; schuldlos waren die Sichemiten aber auch nicht, vgl. V. 31 mit V. 2. Bei der Würdigung der Beschneidung ist es vollständig gleichgültig, ob dieser Gebrauch sich auch bei andern Völkern findet, und was er dort etwa bedeuten mag, ob dabei eine Übernahme von Israel in Betracht kommt oder nicht. Was die Beschneidung in Israel bedeutet, ist allein aus Gottes Wort festzustellen, das seinerseits die Bedeutung dieser Zeremonie bestimmt, und zwar so, daß wir klar darüber sehen können. Dann kann es in dieser Beziehung auch nicht zu so ärgerlichen Mißverständnissen kommen, wie sie durch die wahnsinnige Behandlung von Alttestamentlern und Profanhistorikern versucht und verschuldet sind.* Wie der Regenbogen das Bundeszeichen war nach der Sintflut (Gen. 9, 12. 13. 17 und oben S. 115 f.), so soll die Beschneidung das Zeichen des Bundes mit Abraham sein 17, 11. Und wie der Bund mit Gott Verheißung und Verpflichtung zu gleicher Zeit für die bedeutet, die er des Bundes würdigt, so kommt diese doppelte Bedeutung auch hier zur Geltung. Die Beschneidung ist Ablegung des sündlichen Leibes im Fleisch (vgl. Kol. 2, 11, auch 1. Petr. 3, 21), wobei der äußerliche Vollzug der Handlung die Beschneidung des Herzens abbildet schon nach dem Gesetz (vgl. Lev. 26, 41; Deut. 10, 16; 30, 6), so daß diese Anwendung vom Propheten Jeremia 9, 25 f.; 4, 4 und im Neuen Testament: Kol. 2, 11; Röm. 2, 29 nicht etwa spätere Eintragung oder Ausdeutung ist. Weil aber der Mensch zur Herzensbeschneidung nicht imstande ist aus eigener Kraft, so wird sie Gott einst selbst vollziehen wollen und müssen Deut. 30, 6, womit die Beschneidung vorwärts weist auf die Erfüllung, aber womit zugleich der Übergang zur Verheißung gewonnen ist. Mit der allgemeinen Verheißung von Land und Volk für Abram und mit der speziellen, daß auch Könige von ihm abstammen werden, und daß die Heilsverheißung in Isaaks Linie weitererbt, ist die Bundesschließung, die nur die Bestätigung oder Aufrichtung des Kap. 15 geschlossenen

* Vgl. dazu meinen Artikel: „Zur theologischen Besinnung" Nr. V

Bundes ist (vgl. den Ausdruck heqim berith gegen karath berith),* in Kap. 17 verbunden, doch so, daß durch die Beschneidung auch Familienfremde aufgenommen werden können, siehe V. 12 ff. (und daß sie darum auch das Passah mitessen dürfen Ex. 12, 43; Num. 9, 14). Die Beschneidung hat also zu gleicher Zeit die Bedeutung der Aufnahme in die alttestamentliche Gemeinde; und so partikularistisch die alttestamentliche Gemeinde nach außen hin ist, so liegt der universalistische Keim doch allenthalben eingeschlossen, selbst an diesem Punkte. Im Neuen Testament fällt die Schranke und der universalistische Keim ist entfaltet (vgl. Gal. 2, 3; 5, 2. 6; Apostelgesch. 15, 1 ff.). Im Neuen Testament kann aber die Beschneidung mit der Taufe verglichen werden, weil diese auch in Verbindung bringt mit Gott und mit der Gemeinde (s. gleich Apostelgesch. 2), Ablegung des Sündigen und Verbindung mit den Auferstehungskräften bezeugt und bringt Kol. 2, 11 ff.; 1. Petr. 3, 21; Röm. 6, 3 f.

Wie ernst die Verpflichtung ist, zeigt die Drohung der Ausrottung im Fall der Unterlassung 1. Mose 17, 14 und die Reaktion des heiligen Gottes, als Moses wohl durch Zipporas Einfluß die Beschneidung an seinem Sohn unterlassen hatte Ex. 4, 24 ff.! Da in der Beschneidung andererseits ein hohes Vorrecht lag, so ist verständlich, daß dieses bei der Wüstengeneration aufgehoben wurde und ebenso wie das Passah, das ja, wie gezeigt, die Beschneidung zur Voraussetzung hatte, Jos. 5 erst wieder gewährt wurde.

In 1. Mose 3, 7. 10 f. 21. 16 sahen wir, wie die Sünde nach dem Fall sofort den ganzen Menschen ergreift, auch sein Leibesleben, sofern das Einsetzen des Schamgefühls und der Furcht, die Bedeckung mit Feigenblättern und Fellen, auch die Bestrafung des Weibes auf ihrem Sondergebiet die Verderbtheit ankündigen. Derselbe Gedanke wird nun durch die Beschneidung ausgedrückt. Das sündige Wesen setzt sich ja durch die Zeugungsorgane fort (s. auch Ps. 51, 7: „Siehe, ich bin in sündlichem Wesen geboren, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen"). An den Ursprung der Sünde in der Vererbung erinnert also die Zeremonie; daß aber nicht etwa der Leib an sich als der Sitz der Sünde angesehen wird, wird dadurch klar, daß die am Leib vorgenommene Beschneidung nur abbildet, was im Herzen geschehen sollte (s. o.).

* Vgl. hierzu „Einh." S. 129—134 u. o. S. 141.

d) Die persönliche Zukunftshoffnung. Vom Neuen Testament her rückwärts gesehen ist an Jesu Argument gegen die Bestreitung der Auferstehung durch die Sadduzäer zu erinnern (Matth. 22, 23 ff.; Mark. 12, 18 ff.; Luk. 20, 27 ff.), wo er aus Gottes Wort in Ex. 3, 6: „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ schließt: „Gott aber ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.“ Nach dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus in Luk. 16 wird die Seele des Lazarus von den Engeln in Abrahams Schoß getragen, und Abraham führt die Verhandlungen mit dem in der Unterwelt befindlichen reichen Mann. In Matth. 8, 11 schließt die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum ab mit dem Wort Jesu: „Ich sage euch: Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreiche sitzen.“ Im Hebräerbrief 11, 17 ff. wird Abrahams Sinn bei der Opferung Isaaks, des Sohnes der Verheißung, gedeutet: „Er dachte, Gott kann auch wohl von den Toten erwecken“, wie er ihn tatsächlich „zum Vorbild“ wiederbekam (vgl. auch Röm. 4, 17).* Von vorn her gesehen war den Patriarchen das geheimnisvolle Verschwinden des frommen Henoch Gen. 5, 24 schwerlich unbekannt. Aber auch in den Patriarchenerzählungen selbst folgt aus dem Ausdruck „Versammelt werden zu seinem Volk“ o. ä.,** daß damit ein Fortleben nach dem Tode in irgendeiner Form positiv ausgesagt ist. Ob 1. Mose 49, 18 Jakobs Seufzer („Auf dein Heil warte ich, Jahwe“) persönlich gemeint ist oder auf sein nachfolgendes Geschlecht zu beziehen ist, von dem Jakobs Segen in Kap. 49 sonst handelt, sei dahingestellt; doch s. für ersteres oben S. 143. So wenig wir ein Interesse daran haben können, in das Alte Testament mehr an Zukunftsgewißheit hineinzulegen, als ihm zukommt, so wenig haben wir ein Recht, was da ist, zu verkürzen. Während Moses selbst das Gebiet äußerst zurückhaltend behandelt, offenbar, um nicht verkehrte Vorstellungen, wie sie in Ägypten sehr lebendig waren, mit

* Über Hirsch a. a. O. S. 21. 27 f. s. meine Gegenäußerung „Zur theol. Besinnung“ VII.

** Er wird gebraucht 25, 8 (Abraham); 35, 29 (Isaak); 49, 29 (Jakob), vgl. Num. 27, 12 f.; Deut. 32, 50 (Mose, Aaron), s. weiter 1. Makk. 2, 69; 14, 30; Richt. 2, 10, also auch da, wo Sara allein im Grab lag 1. Mos. 25, 8, vgl. 15, 15, also auch da, wo der Tod eben eingetreten ist vor der Beerdigung 49, 33 (Jakob), oder wo die Beerdigungsstätte der Vorfahren ausgeschlossen ist (Num. 27, 12 f.; Deut. 32, 50: Mose und Aaron, s. Richt. 2, 10).

in den israelitischen Glauben hineinzubekommen (doch s. noch unter Numeri unter 2 g), und so gewiß in Beziehung gerade auf dieses Gebiet mancherlei Dunkel noch im Alten Testament herrscht, vgl. Ps. 6, 6; 30, 10; 31, 18; 88, 11 ff.; 94, 17; 115, 17 f.; Jes. 38, 10 f. 18 f.; Pred. 3, 19—21; Hiob 14, 10—14, so haben wir andererseits Aussagen wie Ps. 16, 10 ff.; 17, 15; 49, 16; 73, 23 ff.; Pred. 12, 7; Hiob 16, 18 f.; 19, 25—27; Hos. 13, 14; Jes. 26, 19; 25, 8; Dan. 12, 2. Die Vergleichung der inneren (und äußeren) nationalen Auferstehung Israels im Bilde der Totenauferstehung in Ez. 37 wäre unmöglich, wenn die Auferstehungshoffnung nicht vom Propheten geteilt und als auch im Volk vorhanden von ihm vorausgesetzt würde und werden konnte. In 1. Sam. 28 wird offenbar Samuels Geist wirklich von der Beschwörerin hervorgebracht. Man sieht nach allen Seiten, wie unmöglich es ist, schon rein zeitlich angesehen, erst persische Einflüsse hier maßgebend sein zu lassen, wenigstens wenn man der zoroastrischen Tradition folgt. Dafür, daß auch inhaltliche Schwierigkeiten für diese persische Ableitungshypothese bestehen, vgl. König, Theologie des Alten Testaments § 93, 3, auch s. unter Maleachi (und Daniel)! Aber der ganze Weg ist verkehrt, für das Offenbarungsgut in solcher Weise und noch dazu auf so wichtigem Gebiete die Außenwelt zur Erklärung heranzuziehen.

f) Zur richtigen Beurteilung der Patriarchenerzählungen.

In unserer Religion, der christlichen, und in der alttestamentlichen als ihrem Mutterboden ist immer das religiöse Moment das erste und entscheidende. Nun haben die Väter auch in sittlicher Beziehung etwas Vorbildliches; diese Seite heben Jesus, Paulus, der Hebräerbrief und andere neutestamentliche Schriften an ihnen hervor. Solche Urteile sind für uns bindend, werden aber durch das Alte Testament selbst nur bestätigt. Andererseits ist keiner der heiligen Männer in sittlichem Sinne wirklich heilig, d. h. vollkommen. Sie fehlen vielmehr alle mannigfach. Dafür ist das Alte Testament so wenig wie das Neue — man denke nur an Petrus! — eine Geschichte von Heiligen, sondern von dem Heiligen. Oft genug wird zu verstehen gegeben, was doch für armselige Geschöpfe selbst solche Männer Gottes sind, die bisweilen derartig tief sinken konnten; man denke nur an Davids Fall 2. Sam. 12. Oft tritt die göttliche Strafe dann

deutlich in Erscheinung. Manchmal wird kein besonderes Urteil abgegeben, sondern es dem Leser auf Grund der allenthalben sonst deutlich genug gekennzeichneten göttlichen Maßstäbe überlassen oder an einer andern Stelle nachgeholt. Daß Gott sich durch Sünder seine Absicht, eine Heilsgeschichte für die Menschheit heraufzuführen, nicht vereiteln läßt, daß er sie vielmehr unbeirrbar und unaufhaltsam an Menschen, trotz ihrer und mit ihnen zum Vollzug bringt, das ist das Wesentliche. Sieht man das nicht, so hat man den Wald vor Bäumen nicht gesehen, was man auch immer sonst an diesen Geschichten herausfinden möge! In der Abramsgeschichte haben wir die beiden Gefährdungen Saras in Kap. 12 und 20. Gerade durch sein Lügenmanöver (mit der halben Wahrheit), wodurch er sie, sich und Gottes Sache schützen will, bringt er alles in Gefahr, wenn nicht Gott ihm ohne alles Verdienst und Würdigkeit geholfen hätte. Unter Isaak wiederholt sich ein ähnlicher Vorgang (Kap. 26).* Ein anderer Fall von Verirrung liegt in der Hagargeschichte vor.** Von Befriedigung von Sinnenlust ist allerdings gar nicht die Rede dabei. Abram denkt, der göttlichen Verheißung menschlich nachhelfen zu sollen; aus diesem Irrweg können nur Verwicklungen entstehen, die für alle Beteiligten: Abram, Sara, Hagar, Ismael und Isaak die schwerwiegendsten Folgen haben. Darin liegt zugleich göttliche Strafe, was nicht ausschließt, daß auch für Hagar und Ismael noch etwas von dem göttlichen Segen abfällt.

Das Vergeltungsgesetz tritt in der Jakobs- wie in der Josephserzählung scharf heraus: Wie Jakob seinen Vater betrog,*** so wird er von Laban und später von seinen Söhnen hintergangen; wie er mit Esau in Feindschaft geriet, so erlebt er solche zwischen seinen Söhnen. Aber der ganze Ernst kommt im Jakobskampf Kap. 32 zum Ausdruck, wo er um seiner Sünde willen mit Gott ringen muß,

---

* S. hierzu „Einh.“ S. 208—210 und „W. d. Bann“ S. 112—114. 145 bis 148. 20 f. 37 ff.

** S. hierzu „Einh.“ S. 210—218 und „W. d. Bann“ 21. 128 f. 148—153.

*** Nur wenn man die biblischen Geschichten aus ihrem Zusammenhang herausreißt, kann man Hos. 12, 4, wo an den betrügerischen Jakob erinnert wird, etwas anderes herauslesen als aus der Genesis, wo von Jakobs Sünde überhaupt nichts empfunden werde. Gegen diese Auffassung Eißfeldts im „Deutschen Pfarrerblatt“ 1936, Nr. 49 vgl. meinen Artikel „Zur theologischen Besinnung“ Nr. VIII, auch Nr. III. Der Name, die Geschichten, die Wiedervergeltung deuten alle auf Jakobs Schuld!

bis er sein vergebendes Antlitz sieht und seine Seele zur Genesung kommt. Und weiter, wie die Brüder Josephs sich wider ihn erhoben, so werden sie vor ihm gedemütigt; sie demütigen sich aber auch selber vor Gott; vgl. das Bekenntnis an merkwürdiger Stelle: „Das haben wir an unserm Bruder verschuldet!“ Und wenn sie böse an ihm gehandelt hatten, so mußten sie es wie feurige Kohlen auf ihren Häuptern spüren, wenn er sich nicht dafür an ihnen rächte, sondern ihnen vergab, da Gott alles gut gemacht hatte in seiner gnädigen Führung. Ruben, Simeon und Levi werden für ihre Frevel mit Jakobs Fluch Gen. 49, 2 ff. gestraft. Joseph, der in keiner Situation an Gott irre wurde, wurde von ihm schließlich belohnt und in die Höhe geführt.

Was man phantasiert über Josephs Getreidewucher in die eigene Tasche hinein, verdient es nicht, daß man weiter darauf eingehe.* Wer aus dem Alten Testament nur Übles herauslesen will, ohne eigentlich hineinsehen zu wollen, den muß man bei seinem Urteil lassen, wie den, der an vergitterten Scheiben eines Doms sich ärgern will und nicht dazu zu bewegen ist, sich in das Heiligtum hineinzubegeben und das Licht, das durch die bunten Scheiben fällt, auf sich wirken zu lassen. Nur hat der, der es kennt, keinen Grund, sich von jenen Unverständigen seinen Genuß irgendwie verkümmern zu lassen. G o t t e s V e r h e i ß u n g und A b r a m s G l a u b e an sie, G o t t e s E r w ä h l u n g J a k o b s und G o t t e s F ü h r u n g

* Der weithin üblichen Beurteilung Josephs gegenüber, wie sie oben angedeutet wurde, mache ich auf eine Äußerung von C o l i n R o ß „Zwischen U. S. A. und dem Pol“ (Brockhaus 1934) aufmerksam, der auf S. 249 von dem Überschuß an Weizen in Kanada und U. S. A. erzählt, während in China, Rußland und in Amerika selbst Menschen hungern: „Es ist ein uraltes Menschheitsproblem, das der 7 fetten und der 7 mageren Jahre! Joseph hat es vor etlichen 1000 Jahren für Ägypten gelöst. Auf den Joseph, der es für die Weltwirtschaft lösen sollte, hoffte die Weltwirtschaftskonferenz. Sie hat vergeblich auf ihn gehofft.“ Auch setze ich gleich noch her, was er auf S. 113 über die Franzosen schreibt, die in Kanada am St.-Lorenz-Strom im Frühjahr 1643 eingetroffen waren und durch Errichtung von Kreuz und Altar die Besitzergreifung durch eine Messe geweiht hatten: „Aus den paar 100 Männern und Frauen, die das Neue Frankreich gründeten, wurden ein Baum.... Die ungefähr 3 Millionen französischen Blutes und französischer Sprache, die heute in Kanada wohnen, und die ungefähr 5 Millionen, die man in Nordamerika zählt, entstammen so gut wie restlos den wenigen 1000 Franzosen, die im 17. Jahrhundert nach Frankreich auswanderten.“ Man beachte das, was bei Exodus unter 2 a β über die schnelle Vermehrung Israels in Ägypten zu sagen sein wird.

Josephs, das sind die herrlichen Lichter, die in den Dom der Patriarchenerzählungen fallen und die Fenster zum Leuchten bringen.

Indem wir damit die allgemeinen zusammenfassenden Gesichtspunkte verlassen, wenden wir uns noch kurz den einzelnen Patriarchenerzählungen zu; ich kann mich hier einfach auf meine „Einh." beziehen.

B. Die einzelnen Patriarchenerzählungen.

1. Die Geschlechtsgeschichte Terachs (die Geschichte Abrahams) 1. Mose 11, 27—25, 11.

I. Die Beziehung auf das verheißene Land Gen. 12, 4b—Kap. 14 (J u. P und unbekannte Qelle). Betonung von 12, 1.

1.) 12, 4b—8: „Abram zieht aus, um sich nach dem Lande Kanaan zu begeben, und gelangt in das Land Kanaan (12, 5 P) und durchzieht das Land; aber das Land findet er von Kanaanitern besetzt V. 6 (J). Ausdrücklich wird ihm dieses Land verheißen (V. 7 J). Dort erbaut er einen Altar und weiht so eine einzelne Stelle in ihm Jahwe, rückt weiter vor und baut zu dem gleichen Zweck einen neuen Altar (V. 8 J).

2.) 12, 9—13, 4 (J). Hier ist von einem neuen Durchziehn des Landes die Rede V. 9, bis er es, weil die Hungersnot ins Land hineinkam und schwer auf dem Lande lag, verlassen muß, um sich in Ägypten als Fremdling aufzuhalten (V. 10), kehrt aber nach der Gefährdung in Ägypten, von Pharao geleitet, zurück und durchzieht Kanaan von neuem bis an die Stelle, da er früher den Altar gebaut hatte.

3.) 13, 5—18 P u. J. Das Land erträgt Abram und Lot nicht V. 6 P; im Land wohnen ja zudem die Kanaaniter und Pheresiter V. 7 b J. Da stellt Abram das ganze Land Lot zur Wahl (V. 9 J). Während Lot die Jordansaue wählt, bleibt Abram im Lande Kanaan V. 12 a P. Nun soll er es sich besehen nach allen Himmelsrichtungen hin V. 14 f. J, er wird all das Land zu eigen bekommen für immer V. 15 J und soll deshalb das Land nach seiner Länge und Breite durchziehen V. 17 J. Dementsprechend rückt Abram weiter bis nach Hebron und erbaut auch hier einen Altar wieder gleichsam als Weihe eines einzelnen Ortes (V. 18 J).

4.) Kap. 14 (unbekannte Quelle). Abram empfängt gleichsam als Befreier und Schützer des Landes nach Besiegung seiner Feinde V. 20 den Segen eines hervorragenden Königs dieses Landes und als Huldigung von seinem Ertrag Brot und Wein und zehntet ihm umgekehrt als dem Priester des höchsten Gottes, der ihm das Land zu eigen geben will. Dagegen erteilt er dem König von Sodom in 14, 21 ff. eine gründliche Absage, wie die endgültige Scheidung von Sodom auch schon in 13, 10. 13, die Scheidung von Kanaan in 12, 6 angedeutet wird.

Die Gliederung, die sich für die vierte Geschichte (Kap. 14) von selbst ergibt, ist für die drei ersten Geschichten durch die entsprechenden Aussagen 12, 8; 13, 4. 18, die alle das Land in verschiedenen Orten gleichsam Jahwe weihen, ungesucht gewonnen. Der ganze Abschnitt 12, 4 b—14, 24 aber schließt sich gegen den folgenden durch die Einleitung von 15, 1 JE (‚nach diesen Begebenheiten') ab, wie dieselben Worte noch einmal die Abgrenzung des IV. Abschnitts der Abramsgeschichte anzeigen (22, 1 E)." S. „Wider den Bann" S. 122 f.

II. Die Verheißung der Nachkommenschaft 15, 1—18, 15 (J, P, JE, E, R). Betonung von 12, 2.

1.) Kap. 15 (JE, J, E). „Hier handelt der 1. Absatz V. 1—6 ausschließlich von dieser Verheißung. Aber auch der 2. Absatz, der die Landverheißung erneuert V. 7 f. 18 ff., gibt diese Verheißung unter fortwährender Berücksichtigung von Abrams Geschlecht, dessen Schicksale (Auswanderung nach Ägypten, dortiger Druck, Rückkehr) beschrieben werden, vgl. V. 13. 14. 16. 18 J.

2.) Kap. 16. In dieser Geschichte findet die Verbindung Abrams mit Hagar (V. 1—4 P+J) ihre Erklärung in der Verheißung Gen. 12, 2 J, die durch Elieser nicht erfüllt wird nach 15, 3 JE, sondern nach 15, 4 J nur durch einen leiblichen Nachkommen. Ja die Verheißung einer unzählbaren Nachkommenschaft, die Hagar selbst erhält 16, 10 J, ist nur eine Abwandlung von Gen. 12, 2 J.

3.) Kap. 17 P. Aber auch Ismaels Geschlecht erfüllt Gottes Verheißung aus Gen. 12, 2 noch nicht, vgl. 17, 18—20 P, wenn auch die Kap. 16 der Hagar verheißene Nachkommenschaft hier dem Abram noch einmal versprochen wird V. 20 unter ausdrücklichstem Anklang

an Gen. 12, 2 J und unter Steigerung (12 Fürsten vgl. V. 6. 16). Nein, von Abram und Sara soll der Erbe kommen trotz ihres Alters V. 16 f. 19. 21. Dementsprechend durchzieht die Beziehung auf die Nachkommen auch sonst das ganze 17. Kapitel P, vgl. V. 2—14 jeden Vers, ferner V. 15—17. 19. 21, und vgl. noch besonders die Umnamung der Stammeltern in V. 4 f. und 15 f.

4.) 18, 1—15 J. Hier wird endlich die Ankündigung des Leibeserben noch einmal so gegeben, daß auch Sara sie hört (V. 10. 12—15).

Die Gliederung der 4 Geschichten ergibt sich auch hier ungesucht. Kap. 15 ist in V. 2 so ausführlich eingeleitet, daß beide Absätze zusammenzufassen sind (s. ‚Wider den Bann‘ S. 124 f. den näheren Nachweis). Kap. 16 (J u. P) und 17 (P) sind in sich abgeschlossene Abschnitte, und Kap. 18 (J) gehört zum mindesten in seinem Anfang in den Gedankenkreis, der mit Kap. 15 beginnt, hinein. Der Anfang des ganzen Abschnitts 15, 1—18, 15 ist mit 15, 1 JE (‚nach diesen Begebenheiten‘) deutlich gekennzeichnet; aber auch der Schluß 18, 15 rechtfertigt sich. Wohl hängen die folgenden Verse (J) auf mannigfache Weise noch mit dem Vorgang bei den Terebinthen Mamres 18, 1 J zusammen; außer Sara handelt es sich noch um dieselben Personen, und die folgenden Ereignisse schließen sich zeitlich unmittelbar an das Vorhergehende an. Auf der andern Seite wechselt doch der Schauplatz mit V. 16, wo die Männer nach Sodom aufbrechen. Daß das Subjekt in V. 16 neu genannt wird (‚die Männer‘), und daß Sodom, zu dem das Folgende bis 19, 38 in Beziehung steht, als Ziel angegeben wird, markiert gleichfalls einen Einschnitt. Daß er tiefer ist, deutet sich uns dadurch an, daß im folgenden zwar auch noch von der Nachkommenschaft im allgemeinen (V. 18 f.), aber zunächst nicht mehr von dem Sohn der Verheißung im besonderen die Rede ist, der 15, 1—18, 15 beherrschte und zu einer Einheit zusammenfaßte“ („Wider den Bann“ S. 137 f.).

III. Die sich auf andere erstreckende Wirkung Abrahams 18, 16—21, 34 J, P, JE, E, R. Betonung von Gen. 12, 3.

1.) 18, 16—19, 38: „Die 4 Teile 18, 16—33 J, 19, 1—11 J, 19, 12—28 J, 91, 29—38 P+J folgen nicht nur äußerlich (zeitlich) aufeinander und haben alle eine Beziehung zu Sodom, für das Abram bittet, das das Gericht herbeizieht, das untergeht, und

aus dem Lot gerettet wird, so daß er Moabs und Ammons Stammvater wird. Diese Geschichten sind vielmehr auch innerlich durch denselben Grundgedanken zusammengehalten; es ist der Segen Gottes, der von Abraham ausgeht auf andere, seine Ausdehnung und seine Grenzen (vgl. Gen. 12, 3 a J). Abraham darf im ersten Abschnitt 18, 16—33 entsprechend seiner nahen Verbindung mit Jahwe (V. 17) und der erhaltenen Verheißung (V. 18 = Gen. 12, 2 f.) Fürbitte einlegen selbst noch für Sodom, und sie wäre wirksam, wenn auch nur 10 Gerechte darin sich fänden (18, 16—33 J).

Da das nicht der Fall ist, die Sodomiten vielmehr sich noch schmählich gegen Lot und seine Gastfreunde benehmen (19, 1—11), so muß er zwar Sodom zerstören 19, 12—28 J. Aber Lot kommt seine Verbindung und Zugehörigkeit zu Abraham zugute, so daß er mit Erfolg für Zoar bittet V. 21, so daß Gott ihn verschonen will V. 16, ihn gnädig ansieht, ihm Barmherzigkeit erweist, ihn am Leben erhält V. 19 und die Zerstörung der Städte nicht vornehmen kann, bis Lot gerettet ist (V. 22). Die vierte Geschichte 19, 29—38 P+J aber, die schon durch die Wahl des Gottesnamens die Loslösung Lots vom Reich Gottes andeutet (V. 29 P) und sie durch die Erwähnung seiner Nachkommen zur Sicherheit erhebt (V. 30 ff. J), geht doch von der Rettung Lots um Abrahams willen wieder aus (V. 29 P, vgl. V. 27 J) und zeigt so an, daß die Moabiter und Ammoniter ihr Dasein lediglich dem ursprünglichen Verhältnis ihres Stammvaters zu Abraham zu danken haben.

Übrigens ist es schwerlich zufällig, daß die nächsten Angehörigen die bewahrende Kraft des Segens Abrahams zweimal erfahren, so Lot Kap. 14 (unbekannte Quelle) und Kap. 19 (J+P), so Hagar Kap. 16 (J) und Kap. 21 (E), so Sara Kap. 12 (J) und 20 (E); dagegen die mit diesen wieder zusammenhängenden Personen nur einmal, so die Leute von Sodom Kap. 14 (unbekannte Quelle) im Gegensatz zu Kap. 18 f. (J+P), so Lots Frau, vgl. 19, 15 ff. J (im Gegensatz zu V. 26 J). Also der Grad des göttlichen Schutzes richtet sich mit nach dem Grade der Zugehörigkeit zu Abraham, aber nur im biblischen Text, während bei der Zerschlagung in Quellen auch dieses Gesetz zerstört wird" („Wider den Bann" S. 143 f.).

2.) 20, 1—18 E+R („Wider den Bann" S. 160 ff.): „Es begegnet uns wieder die Kraft der Fürbitte Abrahams als eines Propheten 20, 7. 17 E, auf die hin Abimelech und seine Frauen geheilt werden, ein Zug, der gerade Kap. 20 E vor den verwandten Erzählungen Kap. 12 und 26 J auszeichnet. Darum ladet wohl auch Abimelech Abraham förmlich ein, in seinem Lande zu bleiben (20, 15 E). Umgekehrt zieht die Schädigung des Erwählten Gottes Schuld und Strafe auf sich V. 6. 9 E und 18 R, vgl. Ps. 105, 14 f.

3.) 21, 1—21 JPE. Auch diese dritte Geschichte betont den Gedanken des Segens der mit Abraham in Zusammenhang stehenden Personen stark in der freundlichen Stellung Gottes zu Hagar und Ismael, der eine Gen. 12, 2 J entsprechende Verheißung erhält in V. 13 und 18 E, und mit dem Gott war nach V. 20 E.

4.) 21, 22—34 E und J. Wie Abimelech schon in 20, 15 E Abrahams Bleiben im Lande und seine Nähe wünschte, so ist es derselbe Eindruck von Abrahams Segens- oder Fluchwirkung infolge seiner Verbundenheit mit Gott, wenn Abimelech hier seine Freundschaft sucht und seine Feindschaft fürchtet (vgl. die Bundschließung in 21, 27 E und die Bemerkung 21, 23 E....

In der nur erst ansatzartigen Erfüllung des 3. Hauptgedankens von Gen. 12, 1—4 a J ist wohl der Grund zu sehen, daß er nicht so deutlich in dem III. Abschnitt der Abrahamsgeschichte als bestimmend hervortritt, wie es für den I. und II. und IV. nachweisbar ist."

IV. Abrahams Glaube Gen. 22, 1—25, 11 (J, E, P, R). Betonung von Gen. 12, 4 a.

1.) 22, 1—19 E, R. „Die Opferung des einzigen Sohnes, den er lieb hatte V. 2. 16 (und an dem die Verheißung hing), fern von der Heimat V. 2, aus Gehorsam gegen Gottes Gebot V. 2. 18 und Gottesfurcht V. 12 (s. auch das Widderbrandopfer in V. 13).

2.) 22, 20—Kap. 23 J u. P. Die Erwerbung der Höhle Machpela, hervorgegangen aus dem festen Glauben an die Erfüllung der Verheißung des Landes (eingeleitet durch 22, 20—24, das besser zu Kap. 23 als zum Vorhergehenden genommen wird, vgl. den Anfang 22, 20 mit 15, 1; 22, 1).

3.) Kap. 24 J. Hier vgl. die Werbung einer Frau für Isaak

aus der Verwandtschaft, in dem Vertrauen des Gelingens, das sich auch dem werbenden Knecht mitteilt.

4.) 25, 1—11 J u. R u. P. Hier ist es die Ausscheidung der Söhne der Kebsweiber und die Übergabe des gesamten Erbes an den Sohn der Verheißung, die Beerdigung in der Höhle, die Abraham vorher zu demselben Zweck für Sara erwarb" („Wider den Bann" S. 181 f.).

Ein einwandfreies kurzes Beispiel für das Schema 4×4 ist Ps. 148, 9—12.

Jedenfalls ist die Abrahamsgeschichte eine gewaltige Fuge über das Thema 12, 1—4 a; wollte man sie nach Quellen trennen, so wird sofort die ganze Komposition zerstört.

Anhang: Die Geschlechtsgeschichte Ismaels 1. Mose 25, 12—18.

Nachdem die Ausstoßung Ismaels im Lauf der Toledhoth Terachs innerlich vorbereitet ist, wird sie durch die Toledhoth Ismaels auch äußerlich gekennzeichnet.

2. Die Geschlechtsgeschichte Isaaks 1. Mose 25, 19—37, 1.

Nachdem auf S. 142 als Grundgedanke Gottes völlig freier Gnadenratschluß festgestellt ist, der an Esaus Verwerfung trotz seiner Erstgeburt, an Jakobs Erwählung trotz aller Fehltritte illustriert wird (vgl. Röm. 9, 12 f.; Mal. 1, 2 f.), ergibt sich die weitere Zerlegung von selbst, weil in jedem Abschnitt beide Gedanken zum Ausdruck kommen (vgl. „Einh." S. 405):

A.: I.) 25, 19—26 P+J (Esaus und Jakobs Geburt mit der Szene im Mutterleib).
II.) 25, 27—34 J (Esau verschleudert das Erstgeburtsrecht).
III.) 26, 1—35 J+R+P (Isaak empfängt Jahwes Segen, der später auf Jakob weitergeht, während Esau durch seine Heiraten die beginnende Verwerfung selbst anbahnt).
IV.) 27, 1—40 JE (Jakob erschleicht von Isaak den Erstgeburtssegen).
V.) 27, 41—45 JE (Jakobs Flucht aus Furcht vor Esaus Rache).
B.: VI.) 27, 46—28, 9 P (Jakobs Entlassung wegen des bösen Beispiels Esaus).

VII.) 28, 10—32, 33 E+J+R+P (Jakob in der Fremde und seine Furcht vor dem bereits außerhalb Kanaans wohnenden Esau bei der Rückkehr).

VIII.) 33, 1—20 J+EJ+E+P (Versöhnung mit Esau, der nach Seir zurückkehrt, während Jakob Grundbesitzer wird im Heiligen Land).

IX.) 34, 1—35, 22 a ?+J+E+P+R+JE (Jakob bleibt in Kanaan trotz des von seinen Söhnen unter den Sichemiten angerichteten Blutbades, vgl. 35, 5 E und 34, 30 J; an Esau dagegen, der schon seit 32, 4. 33, 16 J vorläufig ausgeschieden ist, wird nur noch 35, 1. 7 E erinnert, wo Jakobs Flucht vor ihm erwähnt wird).

X.) 35, 22 b—29 P (Esau beteiligt sich zwar noch an Isaaks Beerdigung. Aber während die 12 Söhne Jakobs die Träger der Verheißung sind und 35, 23 ff. wirkungsvoll aufgezählt werden, ist Esau endgültig ausgeschieden aus dem Reich Gottes, vgl. Gen. 36, wo alle ihn trennenden Punkte noch einmal zusammengefaßt werden).

Auch hier gruppieren sich die Abschnitte zu 2 und 2 (Schema 2×5): I+II (frühste Jugend der Brüder), III+IV (Isaak ist wesentlich beteiligt), V+VI (die beiden sich nicht ausschließenden, sondern ergänzenden Motive zu Jakobs Fortgang), VII+VIII (Jakobs Entfernung und seine Versöhnung mit Esau), IX+X (Jakob nach Wohnort und Familie der unbestrittene Erbe der Verheißung). Die 1. Hälfte der 10 Abschnitte (25, 19—27, 45 = A) läßt den Kampf der Brüder mit dem äußeren Sieg Esaus enden, die 2. Hälfte von 27, 46—35, 29 = B mit dem völligen Sieg Jakobs!

Daß hinter der Umnamung Jakobs in Israel in Kap. 32 und 35 doch der erstere Name gelegentlich weiter gebraucht wird im Gegensatz zu der völlig konsequent durchgeführten Umnamung Abrams und Sarais in Abraham und Sara in Kap. 17, deutet an, daß, im Gegensatz zu der objektiven Verheißung Gottes in letzterem Falle, in ersterem das subjektive Moment des Glaubens, das sich in der Umnennung des betrügerischen Jakobs in den Gottesstreiter Israel ausdrückt, noch weiteren Schwankungen ausgesetzt sein wird. Weit entfernt die Quellenscheidung irgendwie zu begünstigen, steht ihr vielmehr in den aufgezeigten Beobachtungen ein unüber-

windliches Hindernis entgegen (s. Näheres in meinem angeführten Buch S. 164—171 und „W. d. Bann“ S. 59. 93).

Anhang: Die Geschlechtsgeschichte Esaus 1. Mose 36.

In Gen. 36 wird in den Toledhoth Ismaels der Ausschluß Esaus auch äußerlich ebenso kenntlich gemacht wie in 25, 12—18 der von Ismael. Besonders beachtenswert ist 36, 31: „Das sind die Könige, welche im Lande Edom herrschten, bevor ein König über die Kinder Israel herrschte“, wobei die 17, 5. 15; 35, 11 den Patriarchen gegebene Verheißung von künftigen Königen ins Gedächtnis zurückgerufen wurde, was aber auch für die Israeliten angesichts der sogar Esau gewordenen Gnade eine besondere Glaubensprobe bedeutete. Hierüber s. „Einh.“ S. 73—80 und weiter zu Deut. 17; 1. Sam. 8 ff.; die Erwartung des Messias als Königs begegnete uns schon Gen. 49, 10; vgl. Num. 24, 17.

3. Die Geschlechtsgeschichte Jakobs 1. Mose 37, 2—50, 26.

Im ganzen kam hier die göttliche Leitung im Blick auf die Vergangenheit und Zukunft zum Ausdruck (vgl. Ps. 105, 16 ff. und o. S. 142 f.). Der Eindruck der Einheitlichkeit ist so stark, daß Nöldeke sich gegen die Zerstückelung der Josephsgeschichte wehrte (s. „Einh.“ S. 193 Anm.). Nach den beiden angegebenen Gesichtspunkten von 50, 14—26, wobei über Kap. 38 o. S. 143 ff. das Nötige angegeben ist, gliedert sich die ganze Perikope in 2 Hälften zu je 5 Absätzen, also im ganzen in 10, bei deren richtiger Abgrenzung neben dem Inhalt auch das Achten auf die Gottesnamen, die wirkungsvoll am Schluß stehen in Übereinstimmung mit dem Grundgedanken des Ganzen, oft gute Dienste leistet:

I.) 37, 2—39, 6 a: Joseph kommt in Potiphars Haus, aber der Segen Jahwes ruht auf ihm 39, 2. 3. 5, während allerdings in Juda sich die kommende Messiaserwartung anbahnt (Kap. 38; s. 49, 10).

II.) 39, 6 b—23: Joseph wird ins Gefängnis geworfen, aber Jahwe war mit ihm V. 21. 23.

III.) 40, 1—41, 52: Die Erhöhung Josephs, die am Schluß besonders in der Benennung Manasses und Ephraims als durch Gott gewirkte hingestellt wird, aber zunächst von seiner Familie absieht.

IV.) 41, 55—46, 7: Joseph wird zum Segen für seine Familie, vgl. die Verheißung Gottes an Jakob in Beersaba, mit ihm in Ägypten zu sein in 46, 2 ff., mit 45, 6—9.

V.) 46, 8—47, 26: Joseph bleibt ein Segen für seine Familie und für Ägypten.

Von nun an steht also der Blick auf die Zukunft gerichtet:

VI.) 47, 27—31: Jakob nimmt Joseph einen Eid ab, daß er ihn in Kanaan begraben lasse.

In V + VI fehlt übrigens eine Gottesbezeichnung.

VII.) Kap. 48: Jakob adoptiert und segnet Ephraim und Manasse (vgl. hier neben der Betonung von Gottes gnädiger Führung in V. 8 f. 11. 15 besonders V. 16 und 20 ff.).

VIII.) 49, 1—27: Jakob segnet seine 12 Söhne und prophezeit ihre künftigen Schicksale (hier der Jahwename, der seit Kap. 40 verschwunden ist, und verschiedene andere Gottesbezeichnungen in V. 24 f.: „der Starke Jakobs“, „der Hirt und Fels Israels“).

IX.) 49, 28—33: Jakobs Tod nach dem jetzt allen Söhnen gegenüber noch einmal ausgesprochenen Wunsch, in Kanaan beigesetzt zu sein.

X.) Jakobs Überführung nach Kanaan.

Auch hier lassen sich die meisten Perikopen leicht zu 2 und 2 gruppieren: I+II: Josephs Erniedrigung (Verkauf, Gefängnis).

III+IV: Joseph wird zum Segen für Ägypten und seine Familie.

VII+VIII: Segnung der Enkel und der 12 Söhne.

IX+X: Jakobs Tod und Begräbnis (auch hier fehlt der Gottesname wie in V+VI).

Vgl. zum Aufriß, der allerdings nur als Vorschlag gemeint ist, meinen Artikel „Genesis“.

Über die Erwählung s. S. 129 ff., über die Gottesnamen S. 121 ff., über die Hoffnung der Patriarchen S. 154 f., darüber, daß Levis Fluch in 49 später aufgehoben wird, s. unter Exodus 32 und Deuteronomium 33.

Wenn Joseph am Schluß auf die künftige Heimsuchung Gottes und die Ausführung aus Ägypten vertröstet, einen Eid abnimmt, daß

seine Leiche einbalsamiert wird und zum Transport aufgehoben und dann mitgenommen werde, so haben wir hier den Schluß, der vorwärtsweist, wenn auch nun zunächst eine Lücke von Hunderten von Jahren eintritt, die als theologisch belanglos übergangen wird. Ähnliches wiederholt sich bei den 38 Jahren des Wüstenzugs, in vielen Perioden der Richterzeit und zwischen Sacharja und Esra, auch schon vorher im Exil.

V. Der Bund mit dem Volk am Sinai unter Moses.

Nachdem Gottes Offenbarung sich in drei Abschnitten an die Menschheit als Ganzes gewendet hat (Gen. 1—4; 5—6, 8; 6, 9—11, 26), und nachdem sie in drei Ansätzen an die Patriarchen ergangen ist (Gen. 11, 27—25, 18; 25, 19—37, 1; 37, 2—50, 26), kommt nun als 7. Stufe die durch Mose vermittelte Offenbarung Gottes an das Volk Israel (s. o. S. 127). Unterscheidet man im Anschluß an und unter Verallgemeinerung von Röm. 7, 9; 8, 2 als die wichtigsten Stufen der göttlichen Offenbarungsgeschichte die Stadien: die Menschen ohne das Gesetz, unter dem Gesetz, in Christus frei vom Gesetz, so wird deutlich, wie einschneidend und wichtig die mit Mose anhebende Periode ist, wie aber auch sie die endgültige, abschließende Gottesoffenbarung noch nicht bringt, sondern sie nur vorbereitet, um dann durch sie abgelöst und erfüllt zu werden.

Überragend tritt die Person Moses in Erscheinung als politischer und religiöser Führer, als Gesetzgeber und Beter, als Prophet, mächtig von Taten und Worten, und als Schriftsteller, der mit der Abfassung des Pentateuchs den Grundstock zur Bibel gelegt hat. Das alles ist er aber nicht aus eigener Kraft und Vollmacht, sondern als Mund Gottes und als treuer Knecht Gottes.

A. Exodus.

1. Zum Buch als Ganzem.

a) Überblick über Inhalt und Bedeutung.

Das Buch Exodus erzählt, wie aus den Söhnen Israels das Volk Israel wird, und wie das Volk Gottes Volk wird. Im Mittelpunkt stehen die Ereignisse am Sinai. Der Sinai und der Empfang der Gottesoffenbarung am Sinai ist das vorläufige Ziel des Auszugs aus Ägypten (3, 12; 19, 4), und der am Sinai geschlossene Bund ist der Ausgangspunkt dafür (19, 5 f.), daß Israel an Gottes Gebote gebunden wird (20—24), und daß Gott in aller Freiheit, von sich aus und unter Wahrung seiner Unabhängigkeit, sich an das Volk bindet, indem er bei ihm Wohnung nimmt (25—40).

b) Zeit des Auszugs.

α) Biblische Angaben. Nach Ex. 12, 40 f. betrug die Zeit des Aufenthalts Israels in Ägypten 430 Jahre. Die Zeit vom Einzug Jakobs bis zum Auszug unter Mose kann damit nicht gemeint sein, da Moses Großvater Kahat (6, 16. 18. 20) schon mit Jakob nach Ägypten kam (Gen. 46, 11) und Moses Mutter eine Tochter Levis war (Num. 26, 59). Die 430 Jahre sind in Übereinstimmung mit Gal. 3, 17 auf die Zeit von Abrahams Auszug (Gen. 12, 1 ff.) bis zum Auszug aus Ägypten zu beziehen, vgl. auch die exegesierenden Zusätze der Septuaginta in Ex. 12, 40: *Ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἣν κατῴκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ „καὶ ἐν γῇ Χανάαν“* (Kodex Alexandrinus und Ambrosianus außerdem noch: *αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν) ἔτη τετρακόσια τριάκοντ' ι πέντε.* Da vom Auszug Abrahams bis zum Einzug Jakobs in Ägypten 215 Jahre zu rechnen sind (25+60+130 nach Gen. 12, 4; 21, 5; 25, 26; 47, 9), bleiben für die Zeit von Jakobs Einzug in Ägypten bis zum Auszug unter Mose ebenfalls 215 Jahre; das ist ein Zeitraum, in den sich die Altersangaben von 6, 18. 20; 7, 7 gut einfügen. — Nach 1. Kön. 6, 1 ist das 4. Jahr Salomos gleichzusetzen mit dem 480. Jahr nach dem Auszug. Ist auch die Regierungszeit Salomos nicht übereinstimmend festgelegt, so ergibt sich doch auf jeden Fall aus dieser Angabe, die anzuzweifeln kein Grund vorliegt, daß man mit der Ansetzung des Auszugs nicht unter das 15. Jahrhundert hinuntergehen darf.

β) Außerbiblische literarische Zeugnisse.* Auf der Stele des 4. Königs der 19. Dynastie Mr-n-Ptah (Merneptah, Menephtha, 1229—1210) wird Israel neben andern Stämmen und Städten Palästinas genannt. In einer Inschrift von Sethos I. (dem 2. König der 19. Dynastie, 1317—1295) wird der Stamm Asser als im phönizischen Hinterland ansässig erwähnt. Zur Zeit der 19. Dynastie ist Israel also in Kanaan ansässig; dann kommt für Bedrückung und Auszug nur die 18. Dynastie in Betracht. Auf

* Vgl. dazu Ch. Marston, „New Bible Evidence“, 5. Aufl., New York 1934/35 und T. H. Robinson, „The Date of the Exodus“ (The Expository Times 1935, S. 53 ff.). Im folgenden übernehme ich als Regierungsjahre der ägyptischen Könige die Angaben Marstons, allerdings mit Vorbehalt, da bei den verschiedenen Gelehrten in dieser Hinsicht keine Übereinstimmung herrscht und m. E. die ägyptische Chronologie dringend einer Neuuntersuchung bedarf.

keinen Fall kann R'-ms-sw (Ramses) II. (der 3. König der 19. Dynastie 1295—1229) der Pharao der Bedrückung und Mr-n-Ptah der Pharao des Auszugs sein. Es ist fraglich, ob die von Naville ausgegrabene Stadt, wo man überall nur den Namen von Ramses II. fand, mit der Ex. 1, 11 genannten Stadt zu identifizieren ist.

In den Ras-Schamra-Texten, die vorläufig auf die Zeit 1400 bis 1350 datiert sind, von manchen auch erst in die Zeit Ramses II.,* werden im Zusammenhang mit einem König Krt von Sidon die Stämme Asser und Sebulon erwähnt, die demnach damals im Land Kanaan gewesen sind und nach Jos. 19, 27 f. in der Nachbarschaft von Sidon wohnten. Daraus ergibt sich zwingend, daß der Auszug früher anzusetzen ist; diesem Schluß kann man nur mit der gänzlich unbegründeten und völlig abwegigen Ansicht ausweichen, die beiden Stämme wären nicht mit in Ägypten gewesen (so A. Jirku, „Die Keilschrifttexte von Ras šamra und das Alte Testament", Ztschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 1935, S. 384. Ähnlich Lindblom „Israels religion i gammaltestamentlig tid", Lund 1936 auf S. 32 zu der Erwähnung Israels auf der Merneptahstele).

Die Tell-el-Amarna-Tafeln aus der Zeit von Imn-htpw (Amenophis) III (1413—1377) und IV (1377—1361) spiegeln die Verhältnisse wieder, die durch den Einbruch der (wohl mit den Israeliten gleichzusetzenden) Chabiru (Sa-Gaz-Leute) in Kanaan entstanden.

γ) Ausgrabungen. Die von Prof. Garstang 1930—1933 geleiteten Ausgrabungen von Jericho förderten Topfscherben zutage, die sich als Typen des 15. Jahrhunderts erwiesen, sowie Skarabäen und Königssiegel mit den Kartuschen der ägyptischen Könige von der Hyksoszeit bis zur 18. Dynastie. Mit Amenophis III. reißt die Reihe ab, von späteren Königen findet sich nichts; demnach muß zu dieser Zeit Jericho von Josua erobert und zerstört worden sein. Der Auszug hat 40 Jahre früher stattgefunden. So ist wahrscheinlich Thot-ms (Thutmose) III. (1501—1447) der Pharao der Bedrückung und Amenophis II. der Pharao des Auszugs.

c) Quellenscheidung.

α) Zur Quellenscheidung überhaupt: Ex. 3 und 6. In Ex. 3 und 6 fand man einen Anhalt und Grund, verschiedene

* Marston, S. 187 f. 195.

Quellen nach dem Gebrauch der Gottesnamen zu unterscheiden. Ex. 3 wird E zugeschrieben, Ex. 6 P, und zwar sollen danach E und P die Ansicht vertreten, daß der Jahve-Name erst Mose kundgetan wurde, während er der Zeit vor Mose unbekannt gewesen sei. Darauf, daß sich in Gen. 1—Ex. 6 mit dem Maßstab des Gebrauchs der Gottesnamen eine Quellenscheidung nicht durchführen läßt, will ich hier nicht näher eingehen. (Dazu vgl. „Einl." S. 24 ff. und „Einh." S. 175 bis 181 sowie oben S. 35. 66 ff. 90. 121—127.) Nur darauf sei hingewiesen, daß man die beiden Stellen selbst falsch deutet, wenn man aus ihnen herausliest, der Jahve-Name sei der Zeit vor Mose unbekannt gewesen.

Ex. 3, 13 erwartet Mose von seiten der Israeliten die Frage über den Gott, der ihm erschienen ist: „was ist sein Name?" Demnach scheinen sie den Jahve-Namen noch nie gehört zu haben. Aber gerade was Mose den Israeliten sagen soll (3, 15: „Jahve, euer Väter Gott, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt"), besagt, daß die Väter Gott als Jahve gekannt haben, wie ja z. B. Abraham Jahve einen Altar baut (Gen. 12, 7. 8; 13, 18), den Namen Jahves anruft (Gen. 12, 8; 13, 4; 21, 33), von Gott als von Jahve spricht (Gen. 22, 14; 24, 3. 7. 40) und ihn mit Jahve anredet (Gen. 15, 2. 8) und Gott selbst einmal zu Abraham sagt „'ani Jahve" (Gen. 15, 7). — Auch antwortet Gott Ex. 13, 14 zunächst nicht: mein Name ist Jahve, sondern gibt eine Umschreibung seines Namens ('ehjeh 'ascher 'ehjeh), die deutlich macht, was sein Name bedeutet und in sich schließt. Die Frage: was ist sein Name? hat nicht den Sinn von „wie heißt er?", sondern den Sinn: was ist er seinem Wesen und seiner Macht nach? (vgl. den Gebrauch des Wortes „Name" in Phil. 2, 9). Eine Frage nach der Form des Namens entspräche in keiner Weise der Größe des Geschehens und Erlebens. Dagegen die Frage danach, was der Name des Gottes, der Mose erschien, in sich schließt und garantiert, mußte für die Israeliten von höchster Wichtigkeit sein. Und wenn Jahve sich dann kundtut als Gott der Väter (3, 16), und damit nicht nur als der, den die Väter schon kannten, sondern zugleich als der, der sich zu den Vätern und den ihnen gegebenen Verheißungen bekennt, so ist

das eine Antwort, die das Sehnen und Fragen der Israeliten befriedigen kann.*

Ex. 6, 2 f.: Der Sinn dieser Verse ist nicht, daß die Väter Gott nur unter dem Namen El-schaddaj kannten, ihnen aber der Name Jahve unbekannt war. Das trifft nach dem Befund in der Genesis nicht zu, und nicht einmal bei den für P in Anspruch genommenen Stellen. Wie könnte Moses Mutter den mit Jahve zusammengesetzten Namen Jokhebed tragen (Ex. 6, 20; Num. 26, 59), wenn dieser Name unbekannt war! — Unter schemi ist hier ebensowenig wie in Ex. 3 die bloß äußere Namensform zu verstehen, sondern das, was der Name enthält und bedeutet. Aus dem entsprechenden neutestamentlichen Wort Jesu „ich habe deinen Namen den Menschen kundgetan" (Joh. 17, 6), zieht niemand den Schluß, daß die Juden zur Zeit Jesu die Namensform Gottes noch nicht gekannt hätten. — Ferner ist die grammatische Konstruktion zu beachten. Es steht nicht da: „lo hodha'ti (Hiphil) lahem 'eth schemi Jahve" (ich habe ihnen meinen Jahve-Namen nicht kundgetan), sondern: schemi Jahve lo nodha'ti (Niphal) lahem" (ich habe mich ihnen nicht kundgetan). Das vorangestellte „schemi Jahve" ist entweder vorausgenommenes Subjekt oder Akkusativ der inneren Beziehung ähnlich dem sog. accusativus graecus: mit meinem Jahvenamen oder hinsichtlich dessen und entsprechend dem, was mein Jahvename in sich schließt, habe ich mich ihnen nicht kundgetan.** Wegham V. 4 ist entweder mit „und auch" zu übersetzen (dann setzt es das Wa'era' von V. 3 a fort, und V. 3 b wird Parenthese) oder mit „und doch" (dann schließt es einschränkend an das lo nodha'ti an).

β) Zur Quellenscheidung innerhalb von Ex. und Num. Selbst die Kritiker empfinden die Schwierigkeit, die aus der Genesis abgeleiteten Quellen weiterhin im einzelnen zu verfolgen. Es tritt von Ex. an viel häufiger das Sammelsignum JE auf, das besagt, daß sich die Quellen hier nicht scheiden lassen. — Angebliche Dubletten wie Ex. 17 + Num. 20; Ex. 16 + Num. 11 sind ganz

* Auszugstradition und Erzvätertradition sind nicht zwei ursprünglich selbständige oder gar entgegengesetzte Erwählungstraditionen, sondern die Auszugstradition knüpft an die Erzvätertradition an und setzt sie fort (gegen K. Galling, „Die Erwählungstraditionen Israels", BZAW 48, 1928).

** Ähnliche Konstruktionen sind Ps. 3, 5 qoli 'el Jahve 'eqra' und Jes. 26, 9 naphschi iwwithikha ballajlah, 'aph ruchi 'aschacharekka.

verschiedene Begebenheiten, und die spätere Geschichte setzt in manchem die Tatsache und den Bericht der früheren voraus und knüpft daran an. — Zur Erklärung verschiedener Namen wie Horeb-Sinai oder Reguel-Jethro vgl. Einl. i. d. Pent. S. 159—164; 171—174.

Pedersen („Passahfest und Passahlegende", ZAW 1934, S. 161 bis 175) ist der Ansicht, daß Ex. 1—15 ein wohlgefügtes Ganze bilde und nach einem bestimmten Plan aufgebaut sei, wenn auch Unebenheiten und sekundäre Zusätze vorhanden seien. Ebenso sieht Dornseiff („Antikes zum A. T., 2. Exodus" ZAW 1935, S. 153—171) Ex. 1—15 für einheitlich an. Auf der Göttinger Alttestamentlertagung (4.—10. Sept. 1935) setzte laut Expository Times 1935, S. 87 Rudolph in einem Vortrag über die Struktur von Ex. 19—34 seinen Angriff auf die E-Hypothese fort: ursprünglich von J geschrieben, seien die Stücke von E nur ergänzt und überarbeitet. Möhlenbrink („Die levitischen Überlieferungen des Alten Testaments" ZAW 1934, S. 184—231) sieht von den literarkritischen Gesichtspunkten der üblichen Quellenscheidung des Pentateuchs grundsätzlich ab, er ignoriert die übliche Quellenscheidung fast völlig und setzt an ihre Stelle eine traditionskritische Methode und Untersuchung, bei der der vorliegende Stoff zwar auch aufgespaltet wird, aber unter ganz andern Gesichtspunkten und mit ganz anderem Ergebnis. Oft wird hier zusammengenommen und als Einheit betrachtet, was die Quellenkritik auseinanderreißt, und auseinandergefasert, was nach der Quellenkritik zusammengehört. Die Quellenscheidung wird hier zwar formell als berechtigt anerkannt, in Wirklichkeit aber beiseitegeschoben und aufgelöst. Wenn man je nach dem Gesichtspunkt, von dem aus man an den Text herangeht, bald zu diesem, bald zu jenem Ergebnis in der Aufspaltung der Texte kommt, so zeigt sich daran, wie willkürlich die Maßstäbe und Ergebnisse der Quellenscheidung sind. Ein starker Grund gegen Versuche, den Text in Quellen oder Traditionsfäden aufzuspalten, ist der wohldurchdachte Aufbau und die Gliederung des ganzen Buches, wie sie im folgenden dargelegt werden.

d) Aufbau und Gliederung.

Das Buch schildert nach der Einleitung 1, 1—7 in einem ersten Hauptteil die Unterdrückung Israels in Ägypten (1, 8—7, 7), den durch die Plagen erzwungenen Auszug (7, 8—13, 16), Schutz und Erhaltung auf dem Weg bis zum Sinai (13, 17—19, 9). In einem

zweiten Hauptteil ist die Rede von dem Bund, den Gott mit dem Volk schließt (19, 10—24, 18); von den Anweisungen, die Gott für sein in Aussicht genommenes Zelten unter dem Volk gibt (25—31); von Bundesbruch und Bundeserneuerung (32, 1—35, 3); von der Ausführung der in 25—31 gegebenen Anweisungen und der Wohnungnahme Gottes (35, 4—40, 38). Es ergeben sich also 3 + 4 = 7 Abschnitte. Zeitlich umfaßt der Inhalt des Buches die Begebenheiten bis genau ein Jahr nach dem Auszug (40, 17).

2. Der theologische Gehalt der einzelnen Abschnitte des Buches.

a) Gesichtspunkte zum Verständnis und zur Auslegung der einzelnen Abschnitte im Anschluß an die Einleitung (1, 1—7).

α) **Heils**geschichte. Wie beim Übergang von der Menschheitsgeschichte zur Familiengeschichte (Gen. 12, 1—4) ausdrücklich hervorgehoben wird, daß das, was Gott an und mit der einen Familie tut, letztlich allen Menschen zugute kommen soll, so wird dasselbe beim Beginn der israelitischen Volksgeschichte angedeutet: die 12 Namen der Söhne Israels (1, 1—4) deuten auf die „Kinder Israel", das Volk mit seinen 12 Stämmen; die Zahl der 70 Seelen (1, 5) weist auf die ganze Welt hin. Die Zahl der 70 Völkernamen in Gen. 10 hat Mose selbst Deut. 32, 8 so gedeutet, daß Gott bei der Zerteilung der Völker die Grenzen der Völker nach der Zahl der Kinder Israel setzte. Die Zahl 70, die in der Wahl von 70 Ältesten (Ex. 24, 1; Num. 11, 16) und bei Jesus in der Aussendung von 70 Jüngern (Luk. 10) wiederkehrt, weist darauf hin, daß Israel Heilsträger für die ganze Welt ist (im Sinn von Joh. 4, 22 und Röm. 11, 12. 15), und daß umgekehrt die Weltgeschichte um die Heilsgeschichte kreist und ihr dient.

β) Völkisches. Die Worte, mit denen die Vermehrung Israels beschrieben wird (1, 7), lehnen sich deutlich an Gen. 1, 28 an (paru .. wajjirbu ... wattimmale' ha'areṣ). Werden, Leben und Schicksal des Volkes Israel steht in großem Maß in Übereinstimmung mit dem Werden und Wachsen anderer Völker und Menschen. Zeiten, in denen man sich auf die Bedeutung und den Wert von Volkstum und Volkwerden besinnt, können daher in der Geschichte des Volkes Israel weithin ihr eigenes Spiegelbild finden und haben es gefunden. Als

Volksgeschichte steht Israels Geschichte allen völkisch bewegten Zeiten nahe. — Wenn aus den 70 Männern (wozu allerdings noch die nicht genannte Zahl von Knechten zu rechnen sein wird) im Lauf von 215 Jahren 600 000 Männer wurden (Ex. 12, 37), so ist das freilich ein unter besonderem Segen Gottes sich vollziehendes, wunderbares Wachstum (1, 12); aber bei allem Wunderbaren, das gerade in den Exodusgeschichten zutage tritt, vollzieht sich die Heilsgeschichte doch auf der Grundlage und im Rahmen der Schöpfungsordnungen (s. o. S. 157 Anm.).

γ) Verheißung — Erfüllung. 1, 1—7 faßt noch einmal den Inhalt der letzten Kapitel von 1. Mose kurz zusammen. Von der Zeit Moses wird die Brücke zu der Zeit der Erzväter geschlagen. Die Erzvätergeschichte findet nun ihre Fortsetzung, und wie die Erzvätergeschichten mit der in ihnen immer aufs neue wiederholten Verheißung des Landes und des großen Volkes nach vorwärts weisen, ja in Gen. 15, 13—21 ganz ausdrücklich Volkwerdung, Unterdrückung, Auszug und Landnahme geweissagt wird, so knüpft Ex. 1, 1—7 bewußt an das Vergangene und Zurückliegende an. Die Zeit der Verheißung, die Gott Abraham geschworen hatte, ist nahe herbeigekommen (Apostelgesch. 7, 17). Die Generation Josephs mußte erst sterben (V. 6), ehe die Verheißung sich erfüllte, und ist dadurch ein Vorbild des Glaubens geworden, der die Erfüllung nur von ferne sieht, sich aber der Verheißung tröstet und sich daran genügen läßt (Hebr. 11, 13). Nun aber steht alles, was im Buch Exodus berichtet wird, unter der Spannung und im Zeichen der Erfüllung; daher ist diese Zeit samt den Personen, die in ihr leben, zugleich ein Prototyp der Zeit, die sich mit dem Kommen Christi erfüllte (Gal. 4, 4), und ein Prototyp der Zeit der letzten Erfüllung aller Weissagungen.

b) Von Gott heimgesucht (1, 8—7, 7).

α) Die Not. Der Weg zur Höhe führt zunächst in die Tiefe. Pharao will das Wachstum des Volkes durch harte Fronarbeit und Tötung der neugeborenen Knaben einschränken. Über 80 Jahre lang muß das Volk das Joch der Knechtschaft tragen (7, 7). Ein Versuch Moses, eigenmächtig zu helfen (2, 11 f.), scheitert. Das Volk, in sich zerrissen und uneinig (2, 13), war noch nicht reif dazu, daß ihm die Befreiungsstunde schlug, und Mose selbst mußte in jahrelanger Verbannung erst der werden, zu dem Gott ihn ausersehen hatte.

Zugleich war zu der Zeit Gottes Wort teuer. Seit Jakob Kanaan verließ (Gen. 46, 1—4), scheint Gott sich nicht wieder durch Erscheinungen kundgetan zu haben. Man kennt Gott zwar als den, der sich einst den Vätern offenbart hat (3, 6. 13), man gibt Kindern Namen, die mit „Jahve" zusammengesetzt sind (Jokhebed 6, 20; Abijjah 1. Chron. 7, 8), und läßt den Gedanken an Gott für das persönliche Verhalten maßgebend sein (1, 17; Hebr. 11, 23); aber die Israeliten wissen nicht, was für sie der Gottesname in sich schließt, und wessen sie sich von Gott zu versehen haben (3, 13).

β) Gottes Offenbarung. Auch in der Notzeit ist Gottes Walten spürbar. Gott läßt das Volk sich trotz des harten Druckes stark vermehren und tut den frommen Wehmüttern Gutes (1, 12. 20 f.), erhält das Mosekind am Leben (2, 1—10), hört das Wehklagen des Volkes und denkt an seinen Bund mit den Vätern (2, 23 ff.); schließlich durchbricht er (Kap. 3) das jahrhundertelange Schweigen und macht die Zeit zu einer der heilsgeschichtlich bedeutsamsten. So wird aus der Heimsuchung in malam partem die Heimsuchung im Sinn von Luk. 1, 68—79. Nicht menschliche Hilfe (2, 11 f.), sondern Gottes starker Arm (3, 19 f.) bringt die Rettung; so wird dem Wunder ein großer Raum gegeben (brennender Busch, Beglaubigungszeichen). Der Abstand zwischen Gott und Mensch bleibt gewahrt (3, 5; vgl. 1. Tim. 6, 16). Und doch kommt Gott den Menschen nahe; er tut sich kund als der ewig Seiende und als der, der sich zu den Vätern und den ihnen gegebenen Verheißungen bekennt. Daß er den Vätern als der Allmächtige (El-schaddaj) erschien, mit ihnen einen auf Verheißung gegründeten und gerichteten Bund schloß, das Schreien Israels hörte und an seinen Bund gedachte, sind Vorstufen zu der gewaltigen Offenbarung Gottes, die mit der Erlösung Israels aus Ägypten und der Erwählung zum Eigentumsvolk anhebt (6, 2—8) und nun erst völlig sichtbar werden läßt, welche Macht- und Segensfülle das 'ani Jahve (6, 2. 6) in sich schließt. Israel und die Ägypter sollen dessen nun innewerden (6, 7; 7, 5). Als Träger von Gottes Wort nimmt Mose Aaron und Pharao gegenüber die Rolle Gottes ein und wird selbst Gott genannt (4, 15 f.; 7, 1 f., vgl. Ex. 21, 6; 22, 7 f. 27; Ps. 82, 6; Joh. 10, 34 f.).

Die Not und die von Gott in Aussicht gestellte Hilfe erfordern auf seiten der Menschen den Glauben (4, 31; Hebr. 11, 23—29);

freilich wird auch nicht verschwiegen, wie schwer Mose und das Volk zum Glauben sich bewegen ließ (4, 1—17), und wie schnell sie nach der ersten Enttäuschung ihren Glauben wieder verloren (5, 19—23; 6, 9). Das besondere Verhältnis Gottes zum Volk Israel und zu Mose schließt nicht aus, sondern ein, daß Gottes Gnadenabsicht sich auch auf die andern Völker erstreckt (4, 22: Israel ist Gottes erstgeborener Sohn, also sind auch die übrigen Völker Gottes Söhne), und daß Gott über Mose zürnt wegen seines Unglaubens (4, 14), ja ihn töten will, weil er der Bundesverpflichtung, seinen Sohn zu beschneiden, nicht nachgekommen ist (4, 24 ff.; Gen. 17, 14).*

γ) Beziehungen zum N. T. Durch Israels Aufenthalt in Ägypten wird ein Zug aus dem Leben Jesu im voraus dargestellt (Matth. 2, 14 f.). Als erstgeborener Sohn Gottes (4, 22) ist Israel ein Prototyp des eingeborenen und erstgeborenen Gottessohnes (Joh. 1, 14; Röm. 8, 29; Kol. 1, 18; Hebr. 1, 6), sowie aller derer, die von Gott ins Kindschaftsverhältnis zu ihm gesetzt sind. So ist Mose auch im voraus ein Nachfolger Christi, indem er Christi Schmach trägt (Hebr. 11, 26); ein Vorbild Christi ist er mit seiner Flucht vor dem feindlichen König und der Rückkehr nach dem Tod der Feinde (4, 19 f.; Matth. 2, 20 f.), ferner dadurch, daß sein Volk ihn verwirft und Gott ihn doch zu einem Obersten und Erlöser seines Volkes setzt und sendet (Apostelgesch. 7, 35), und daß Jesus Luk. 12, 14 auf sich bezieht, was Ex. 2, 14 zu Mose gesagt war.

Wie Gott sich als der „Ich bin" und „Ich werde sein" (3, 14) offenbart, so spricht auch noch die Offenb. Joh. von Gott als von dem, „der da ist und der da war und der da kommt" (1, 4. 8). Jahve, dessen Name mit dem „Ich bin" und „Ich werde sein" umschrieben wird, ist also nicht das Gedankenbild der jüdischen Rassenseele und nicht der völkisch beschränkte Nationalgott der Juden, sondern aller Welt Gott und Herr, „als der ursprünglich war und ist bleiben wird jetzund und immerdar". Der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" ist er nicht nur und nicht in erster Linie deshalb, weil Abraham, Isaak und Jakob ihn verehrten, sondern weil er an ihnen

* Mit heidnischer Mythologie und Dämonologie ist Ex. 4, 24—26 nicht in Verbindung zu bringen; der Blutbräutigam ist nicht Jahwe, sondern Mose. Auf Grund der Auseinandersetzung hat Mose offenbar Zippora und die Kinder zurückgeschickt, vgl. Ex. 18, 1—6. Zur Beschneidung s. o. S. 151 ff.

und durch sie sich kundtat und über den Tod hinaus als Gott der Lebendigen zu ihnen steht, so daß diese Selbstbezeichnung Gottes ein Hinweis auf die Auferstehung der Toten ist (Mark. 12, 26 f.). Für uns ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zugleich der „Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi“ (1. Petr. 1, 3). Ja, Jesus selbst bezieht das göttlich majestätische, absolut gebrauchte „Ich bin“ auf sich (Joh. 8, 24. 28; 13, 19), um damit die ganze Fülle des in ihm beschlossenen und offenbar gewordenen göttlichen Heils zum Ausdruck zu bringen; Jesus ist der *κύριος*, mit *κύριος* gibt aber die Septuaginta das Wort „Jahve“ wieder, vgl. auch Luthers „HErr“.

c) Durch starke Hand erlöst (7, 8—13, 16).

α) Die Plagen. Mittels der Wunder und Plagen gibt Gott sich als Jahve zu erkennen; Israel und die Ägypter sollen dadurch zur Erkenntnis seines Wesens kommen (6, 7; 10, 2; 16, 12; 29, 46; — 7, 5. 17; 8, 6. 18; 9, 14. 29; 14, 4. 18). Freilich macht Gott einen Unterschied (8, 18; 11, 7) zwischen Israel und Ägypten: Israel bleibt von Plagen verschont, von denen die Ägypter getroffen werden. Vor allem zeigt sich ein Unterschied darin, daß die Israeliten angesichts der Machterweisung Gottes zum Glauben kommen, die Ägypter dagegen, speziell Pharao, verstockt werden. Gottes Wort und Wunder haben stets diese Doppelwirkung. Diese doppelte Wirkung hervorzurufen, ist der Zweck der Gleichnisse Jesu (Mark. 4, 11 f.), der Zweck des Kommens Jesu (Joh. 3, 19 ff.; 9, 39; 1. Petr. 2, 7 f.) und die Folge der Gegenwart Jesu beim heiligen Abendmahl (1. Kor. 10, 16; 11, 29). So wird Mose den Ägyptern zum moqesch (10, 7); moqesch bedeutet ursprünglich das Sperrholz der Vogelfalle, ist also der Gegenstand, an dem jemand zu Fall kommt, griech. *σκάνδαλον*, wie denn auch Jesus zum Fall und Auferstehen vieler (Luk. 2, 34) und zum Fels des Ärgernisses gesetzt ist (Röm. 9, 33). — Und doch darf hier nicht von doppelter Prädestination gesprochen werden. Zwar, daß Pharao durch die Wunder verstockt werden würde, hat Gott von Anfang an vorausgesehen (3, 19) und beabsichtigt (4, 21); aber es geschieht nicht ohne Pharaos Schuld, wie er selbst sich ja schuldig bekennt (9, 27; 10, 16). Dreimal verstockt Pharao sich selbst (8, 11. 28; 9, 34); zehnmal wird gesagt, daß Gott ihn verstockt (4, 21; 7, 3; 9, 12; 10, 1. 20. 27; 11, 10; 14, 4. 8. 17); siebenmal ist nicht ersichtlich, ob die Verstockung auf

Pharao oder auf Gott zurückgeht (7, 13. 14. 22; 8, 15; 9, 7. 35; 13, 15). Gott hat auch mit den Gefäßen des Zorns noch Geduld (9, 15 f.), und auch da, wo das Verhältnis von Schicksal und Schuld für Menschenaugen nicht eindeutig klarliegt, bleibt Gottes Walten erhaben, heilig und gerecht (Röm. 9, 17—22), und der Wille Gottes, daß allen Menschen geholfen werde (1. Tim. 2, 4), bleibt trotzdem bestehen; ja, auf dem dunklen Hintergrund des Schicksals der Gefäße des Zorns erscheint der Reichtum göttlicher Herrlichkeit an den Gefäßen der Barmherzigkeit um so leuchtender (Röm. 9, 23).

Das erste Beglaubigungswunder vor Pharao und die beiden ersten Plagen werden von den ägyptischen Zauberern nachgeäfft. Eine gewisse Macht wird ihnen also zuerkannt. Der universalistisch-monotheistische Gottesgedanke wird dadurch keineswegs beeinträchtigt. Gott erweist sich stärker als sie: bei der 3. Plage können sie nicht mehr mittun und erkennen „Gottes Finger“ (8, 14 f.), von der 6. Plage werden sie selbst betroffen und müssen abtreten (9, 11), und klar wird ausgesprochen, daß niemand Gott gleicht (8, 6; 9, 14), daß Gott der Herr der ganzen Erde ist (9, 29; 19, 5), und daß Gott auch die Götter Ägyptens straft (12, 12; Num. 33, 4) und über alle Götter erhaben ist (15, 11; 18, 11).

Pharao, die Ägypter und die Zauberer sind Typus der Gott widerstrebenden, aber schließlich doch unterliegenden feindlichen Mächte aller Zeiten und der Endzeit (2. Tim. 3, 8 f.; Offenb. 11, 8). Viermal wird die Einzigartigkeit der Plagen ausdrücklich hervorgehoben (9, 18. 24; 10, 6. 14); sie gehen so sehr über das gewöhnliche Maß von Unglücksfällen und Landplagen hinaus, daß sie als Vorbild und Vorspiel der Plagen und Wehen der Endzeit anzusehen sind (vgl. Joel 1, 2; 2, 2 und dazu den Aufsatz meines Vaters „Die Bedeutung Joels in der Schriftprophetie“* und aus der Offenbarung Johannes vor allem die Kapitel 8; 9; 11; 16).

β) Die Erlösung aus Ägypten. Israel verläßt Ägypten nicht von sich aus, sondern Gott erzwingt von Pharao die Entlassung Israels, und die Ägypter stoßen es aus dem Land.** Die Erlösung aus dem „Diensthause Ägypten“ (13, 3; 20, 2) ist in Israel als die

* Nach dem Gesetz und Zeugnis 1930/31.

** „Durch starke Hand“ 6, 1 hat den Doppelsinn: Gottes Hand ist stark über Pharao und: Pharao treibt Israel mit Gewalt von sich.

große Heilstatsache empfunden und gefeiert worden (vgl. z. B. Ps. 78; 81; 105; 114). Sie bildet die Grundlage für alle folgenden Heilstaten Gottes (vgl. 1. Kön. 8, 49—53; Jer. 11, 7; Hes. 20), und sie gibt oft genug das Bild ab, mit dem die weitere und tiefere Erfassung des göttlichen Heils begriffen wird (vgl. z. B. Jes. 43, 1—4; Jer. 23, 7 f.; Hos. 13, 4 f. 14; Sach. 10, 10 ff.), bis hin zu dem, daß Gott uns errettet hat von der Obrigkeit der Finsternis und uns versetzt hat in das Reich seines lieben Sohnes (Kol. 1, 13).

Die goldenen und silbernen Gefäße der Ägypter, die die Israeliten mitnehmen (Gen. 15, 4; Ex. 3, 21 f.; 11, 2 f.; 12, 35 f.), sind nicht gestohlen, auch nicht bloß leihweise, sondern zu dauerndem Besitz erbeten und gegeben worden.* Daß die Ägypter die Geschenke geben, ist erstaunlich, wird aber nachdrücklichst damit begründet, daß Gott dem Volk Gnade gab, und daß Mose in Ägypten gewaltiges Ansehen genoß (11, 3; 12, 36). Diese Motivierungen sind so stark und werden so sehr betont, daß sie lächerlich wirken, wenn es sich nur darum handelte, daß die Israeliten die Gefäße geliehen bekommen sollten; wenn so starke Register gezogen werden, muß Absicht und Wirkung größer sein.

γ) P a s s a h - M a z z o t h. Das Passahfest und das Fest der ungesäuerten Brote sind nicht zwei ursprünglich getrennte Feste (das eine mehr nomadischen, das andere mehr bäuerlichen Charakters), sondern gehören von Anfang an zusammen. Die beim Auszug aus Ägypten bedeutsamen Ereignisse werden jährlich wiederholt; durch solche Gedächtnisfeiern soll noch bei Kind und Kindeskind das große Geschehen in der Erinnerung wachgehalten und zu persönlichem Nacherleben gebracht werden.

Die Passah-Mazzothfeier geht auf göttliche Stiftung zurück, hat religiösen Inhalt und trägt religiösen Charakter. Dem Passah liegen die Gedanken der Gesamtverschuldung und der Erlösung durch stellvertretendes Opfer zugrunde: Pharao hat durch seine Hartnäckigkeit (4, 22 f.) Gottes Strafgericht über sich heraufbeschworen; aber

* 2. Kön. 6, 5 und in nachbiblischem Hebräisch hat scha'al die Bedeutung „leihen". Doch findet sich scha'al als Bezeichnung des Bittens und hisch'il als Bezeichnung für Gewährung der Bitte auch 1. Sam. 1, 28, wo deutlich ist, daß es sich nicht um eine Leihgabe handelt: Hanna hat den Sohn von Gott als Geschenk erbeten, und sie schenkt (nicht: leiht) ihn Gott zu lebenslänglichem Dienst.

ohne das Blut des Lammes würde diese Strafe auch Israel treffen (12, 13), entweder um eigener Sünde willen, oder weil Israel einstweilen noch zu Ägypten gehört und darum auch Ägyptens Schuld mit auf seinen Schultern liegt. Das Blut des geopferten Lammes läßt den Würgeengel vorübergehen (pasach); ein Tier muß sein Leben lassen an Stelle der Menschen, deren Leben vor Gott verwirkt ist. — Das ungesäuerte Brot ist wohl ein Sinnbild dafür, daß nichts Unreines bei dieser Feier sein darf (12, 8. 15. 17—20); zugleich erinnert es an die Eile, mit der Israel das Land verlassen mußte (12, 39).

Der tiefste Sinn des Passahs hat sich in Jesus enthüllt und erfüllt. Von Ex. 12 läuft eine Linie nach Joh. 1, 29. 36, vom Passahlamm der Israeliten zu dem Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Bei der Kreuzigung erfüllt sich, was vom Passahlamm galt: „ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen" (12, 46; Joh. 19, 36); wie Israel durch das Blut eines makellosen Lammes (12, 5) vom Strafgericht Gottes freikam, so sind wir erlöst durch das teure Blut Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes (1. Petr. 1, 19); Christus ist unser Passahlamm, und darum sollen auch wir den alten Sauerteig der Bosheit ausfegen (1. Kor. 5, 7 f.; vgl. auch Matth. 16, 11 f.; Mark. 8, 15; Luk. 12, 1). Der Kreuzestod Christi zeigt noch viel deutlicher und noch viel wirkungskräftiger als das Passah die Gesamtverschuldung der Menschen, die vor Gott ihr Leben verwirkt haben, und die Erlösung durch stellvertretendes Opfer. Mit Christi Tod ist die Passahfeier überflüssig geworden. Durch ihre gottgewollte Beziehung auf Christi Tod hin war die Passahfeier aber nicht nur rückwärtsweisende Erinnerungsfeier, sondern auch vorwärtsweisende Weissagung, wie denn auch bei den Juden selbst die Erwartung sich herausbildete, daß der Messias an einem Passahfest in Erscheinung treten werde. Für uns hat die Passaherzählung die Bedeutung und den Wert, daß sie uns veranschaulichen und besser verstehen lehren kann, was uns mit Christi Tod gegeben ist.

Passahfest und Abendmahlsfeier hängen eng miteinander zusammen. Die Abendmahlsfeier vereinigt den Passahgedanken (Wein-Blut) mit dem Mazzothgedanken (Brot). Beim Essen des Osterlamms hat Jesus das Abendmahl eingesetzt (Matth. 26, 26 ff.); Passah und Abendmahl beruhen auf göttlicher Stiftung; beides sind

Mahlzeiten, die „zum Gedächtnis“ und als ein „Fest des HErrn“ (12, 14; Luk. 22, 19; 1. Kor. 11, 24 ff.) gehalten und darum immer wiederholt werden. Vor allem ist beiden der Gedanke der Erlösung gemeinsam, wiewohl die Abendmahlsfeier mehr ist als nur Erinnerung an eine einmal geschehene Erlösungstat und die Erlösung nicht in der Befreiung von äußerem Druck und Bewahrung vor leiblichem Schaden, sondern in dem Freiwerden von Schuld und Macht der Sünde besteht. Passah und Abendmahl haben gemeinschaftsbildende Kraft: die zur Hausgemeinde und zum Gottesvolk gehören, werden dadurch zusammengeschlossen (12, 44. 47 f.; 1. Kor. 10, 17), wer nicht dazu gehört oder sich außerhalb stellt, wird ausgeschlossen und soll an dem Mahl nicht teilhaben, bzw. lieber nicht teilnehmen (12, 45. 48; 1. Kor. 11, 27—30). Passah-Mazzoth ist die Feier derer, die im Aufbruch begriffen sind (12, 11); so lenkt das Abendmahl den Blick auf die Wiederkunft Christi (Matth. 26, 29; 1. Kor. 11, 26), und in dieser Erwartung sollen auch wir unsere Lenden umgürtet sein lassen (Luk. 12, 35).

Für Außerachtlassung der Mazzoth-Bestimmungen wird dieselbe Strafe angedroht, wie für Unterlassung der Beschneidung (12, 15. 19; Gen. 17, 14), und von dem Beschnittensein wird die Teilnahme am Passah abhängig gemacht (12, 44. 48). Beschneidung und Passah entsprechen und ergänzen sich gegenseitig ebenso wie Taufe und Abendmahl: das eine ist der einmal vollzogene, nicht zu wiederholende, lebenslang gültigbleibende Akt, durch den der Mensch in die Gemeinschaft mit Gott und in die Gemeinde aufgenommen wird, das andere sind die Feiern, in denen die einmal gegründete Gottes- und Brudergemeinschaft aufrechterhalten, gestärkt und immer neu gefestigt wird. — Indem Jesus das Abendmahl an die Stelle des an die Beschneidung gebundenen Passahs setzte, hat er zugleich eine Schranke aufgehoben, die den alttestamentlichen Gottesstiftungen anhaftete; die Heiden müssen, um zur Gottesgemeinschaft zu kommen, nicht erst Juden werden.

δ) Die Aussonderung der Erstgeburt. Wenn Gott die Erstlinge für sich beansprucht, so steht dahinter wohl auch der Gedanke des pars pro toto: Gott gehört alles, und mit dem Ersten und dem Anfang wird Gott alles und das Ganze geweiht (vgl. Röm. 11, 16). Bei der Aussonderung der Erstgeburt von Mensch und

Vieh (13, 11—16) ist jedoch ein anderer Gedanke bestimmend: Gott schlug die ägyptische Erstgeburt; ebenso und darum war ihm auch die israelitische Erstgeburt verfallen (12, 13). Mit der Opferung der Erstgeburt erkennt Israel also an, daß Gottes Gerichte gerecht sind, und daß es selbst mit unter das Gericht Gottes gehört und fällt. — Besondere Gnade Gottes ist es, daß die Erstgeburt des wertvollsten Tieres (des Esels) mit einem andern Tier gelöst werden kann, die des Menschen gelöst werden soll (13, 13). Für das Lösen der Erstgeburt steht dasselbe Wort (padah) wie bei der Erlösung Israels aus Ägypten (8, 19) und der Erlösung im tiefsten neutestamentlichen Sinn (Ps. 49, 8); so ist's ein Bild für die Erlösung aus Gnaden, die Gott allen Menschen zugedacht hat, und an der auch die Tierwelt teil hat (Röm. 8, 19 ff.), wie sie am Fluch und Gericht teilbekam (Gen. 3, 17; 6, 7; 9, 2; Ex. 12, 29). Schließlich schwingt wohl auch der Gedanke mit: was Gott aus Gnaden verschont hat, wird ihm freiwillig gegeben.

d) Auf Adlersflügeln getragen (13, 17—19, 9).

α) Gott und sein Volk. Hatte das Volk bisher erfahren, wie Gott seine Macht an Pharao erwies, so erfuhr es nun, wie Gott seine fürsorgende Liebe ihm selbst zuwandte: Gott führt das Volk einen weniger gefährlichen Weg, zieht mit ihm und zeigt ihm den Weg in der Gestalt der Wolke und Feuersäule, streitet für die Seinen, läßt das Volk trocken durchs Rote Meer ziehen und die Ägypter im Meer ertrinken, macht bitteres Wasser süß, gibt als Speise Wachteln und täglich das Himmelsbrot Manna, tränkt Israel aus dem Felsen, läßt, während Mose betend und segnend die Hände erhebt, Amalek geschlagen werden, schafft durch Anregung Jethros dem Volk und Mose Erleichterung in der Rechtspflege und bringt das Volk so trotz äußerer und innerer Hindernisse zu dem vorläufigen Ziel, dem Sinai, und damit zu sich (vgl. Phil. 1, 6).

Obwohl das Volk sich fürchtet, sich nach Ägypten zurücksehnt, gegen Aaron, Mose und Gott murrt, mit Gott hadert und ihn versucht, und etliche den Sabbat trotz nachdrücklichen Gebotes und freundlicher Verheißung nicht innehalten, trägt Gott das Volk doch mit unendlicher Geduld, läßt den Kleinglauben, das Hadern und die Übertretungen ungestraft, hilft als Kriegsmann dem Volk von seinen Feinden, gibt ihm reichlich und täglich, was es zum Leben braucht:

Speise und Trank, Freiheit und Obrigkeit, religiöse Unterweisung in Recht und Gesetz, und versichert ihm: „ich bin der HErr, dein Arzt“.

Die Entbehrungen und die Hilfe in der Not sollten das Volk erziehen; es sollte sich zeigen, ob das Volk Gottes Gebote halten würde, und an der wunderbaren Speisung sollte das Volk lernen, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern von allem, was aus Gottes Mund geht, d. h. von Gottes Wort und Gnade (Deut. 8, 2 f.). Das Volk hat die Probe schlecht bestanden: nur zum abschreckenden Vorbild dient sein Verhalten in Massa und Meriba (Ps. 95, 8 f.; Hebr. 3, 8 f.). Andererseits bleibt die freundlich lockende Verheißung Gottes: „Werdet ihr meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn mein ist die ganze Erde; und ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk“ (19, 5 f.).

β) Falsche Ansichten. Abzulehnen ist die Ansicht, Mose sei ursprünglich nur Zauber- und Orakelpriester von Kadesch gewesen, und der Name Meriba beziehe sich auf Rechtsstreitigkeiten. Ebenfalls abzulehnen ist die sog. Keniterhypothese: daß Israel den Jahvedienst und wichtige Stücke seiner Religion von den Midianitern übernommen habe (so z. B. W. Vischer „Jahve der Gott Kains“, 1929 und „Das Christuszeugnis des A. T.“ 1935 zu Ex. 18). Kain und die Keniter haben nichts miteinander zu tun, und Ex. 18 besagt, daß Jethro erst durch das, was Mose ihm berichtet, zur rechten Erkenntnis Jahves kommt und durch ein Brandopfer und ein „Essen vor Gott“ in die Jahvegemeinde aufgenommen wird. Mit dem, was er anregt, bringt er keine neue religiöse Offenbarung, sondern gibt nur Ratschläge zur Arbeitsteilung, daß Mose von äußerem Dienst entlastet und für religiöse Unterweisung freigemacht wird (vgl. dazu im ganzen wie in Einzelheiten Apostelgesch. 6, 1—6).

γ) Beziehungen zum N. T. Paulus deutet 1. Kor. 10, 1 f. den Zug unter Führung der Wolke und durchs Rote Meer so, daß Israel auf Mose getauft wurde, wie denn auch das Volk nicht nur an Gott, sondern auch an Mose glauben soll (14, 31; 19, 9). Dadurch wird Mose sehr nah an Christus herangerückt (vgl. auch Luk. 16, 29 ff.; Joh. 5, 46).

In, mit und unter dem Manna, das sie aßen, und dem Wasser, das sie tranken, genossen die Israeliten zugleich geistliche Speise und

geistlichen Trank (1. Kor. 10, 3 f.). So entspricht dies dem, was uns im heiligen Abendmahl gegeben wird, wie denn im Anschluß an die genannten Verse in 1. Kor. 10 Paulus dann (V. 16 f.) vom Abendmahl spricht; und so ist das Manna ein Vorbild des wahren Himmelsbrotes Jesus (Joh. 6, 31—58), und der geistliche Fels, der Israel tränkte, war Christus (1. Kor. 10, 4). — Wenn die Israeliten jeden Tag ihr Manna fanden, jedoch nichts davon aufheben sollten und, was sie aufhoben, schlecht wurde, so konnten und sollten sie daran lernen, was Jesus die Seinen gelehrt hat: Sorget nicht für den andern Morgen, der morgende Tag wird für das Seine sorgen (Matth. 6, 34); zugleich ist die Erzählung von der Mannaspeisung eine Auslegung der 4. Vaterunserbitte in ihrer Weite und in ihrer Beschränkung: unser täglich Brot gib uns heute. — Daß Gott von dem Manna jeden gleichviel finden ließ, ist für Christen eine Mahnung, untereinander Mangel und Überfluß auszugleichen (2. Kor. 8, 14 f.).

Daß Gott Israel zum Eigentum vor allen Völkern erwählt (19, 5), geschieht aus Gottes freiem Willen (vgl. Joh. 15, 16). Das Wort vom Eigentumsvolk und Königreich von Priestern wird 1. Petr. 2, 9 u. ö. auf die Christen bezogen und bringt den Gedanken des Reiches Gottes und des allgemeinen Priestertums zum Ausdruck. Das heutige Judentum hat kein Recht mehr, sich als Gottes besonderes Eigentum anzusehen, weil in Christus alle Völker und alle Menschen berufen sind, Gottes Eigentum zu sein und zu werden, und weil und soweit die Juden die Bedingung, unter der sie Gottes Eigentum bleiben sollten, nicht gehalten haben: auf Gottes Stimme haben sie nicht gehört, das fleischgewordene Gotteswort haben sie gekreuzigt. Wenn dem Volk dennoch eine Zukunft beschieden ist, wo es (von Herzen und als Volk zu Christus bekehrt) aufs neue Gottes Eigentum sein soll, so nur deshalb, weil Gott im Großen wahr machen wird, was dieser Abschnitt (13, 17—19, 9) in seinen einzelnen Geschichten zeigt: „Wenn wir untreu sind, so bleibt Gott treu; er kann sich selbst nicht verleugnen“ (2. Tim. 2, 13) und „Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“ (Röm. 11, 29).

e) „Ich bin der HErr, dein Gott“ (19, 10—24, 18).

α) Der Sinaibund. aa) Wesen des Bundschlusses. Die berith, der Bund, ist die Form, in der Gott zu dem Menschen in

Beziehung tritt. So hat Gott einen Bund mit Noah geschlossen (Gen. 6, 18), ebenso mit Abram (Gen. 15, 18). Den 3. Bund schließt Gott am Sinai mit Israel (Ex. 19, 5; 24, 8). Jeremia weissagt den „Neuen Bund" (31, 31 ff.), den Gott dann in Jesus Christus mit der ganzen Menschheit geschlossen hat (Matth. 26, 28; Eph. 2, 12 f.), und von dem das „Neue Testament" Zeugnis gibt. Wo Gott mit einem einzelnen Menschen einen Bund schließt (Noah, Abraham), geht der Blick doch über die betreffende Einzelperson hinaus (in den Noahbund sind alle, die zu ihm gehören, und alle Lebewesen mit eingeschlossen, Gen. 9, 9 ff.; der Abrahamsbund bezieht sich weiter auf seinen Samen und soll allen Menschen zugute kommen, Gen. 12, 3), und wo Gott den Bund mit einer Kollektivperson schließt (mit den Israeliten als Volk; mit den Menschen, soweit sie Glieder des Leibes Christi sind oder werden), werden doch die einzelnen Glieder dieser Kollektivperson in den Bund aufgenommen und treten in den Bund (Ex. 24, 7 f.; Bund des guten Gewissens in der Taufe 1. Petr. 3, 21). Gottes Bund mit einer Kollektivperson wird durch einen Mittler geschlossen; der Mittler des „Alten Bundes" ist Mose (Ex. 20, 18—21; Gal. 3, 19), der Mittler des „Neuen und besseren Testaments" ist Jesus (Hebr. 7, 22; 8, 6; 9, 15; 12, 24). Das Mittel des Bundesschlusses ist das Blut (Ex. 24, 6 ff.; Matth. 26, 28; Hebr. 9, 17—20).

Durch den Bund tritt Gott in Gemeinschaft mit den Menschen, die ihrerseits dadurch zur Gemeinschaft des Gottesvolkes zusammengeschlossen werden (Ex. 19, 5 f.; 1. Kor. 10, 16 f.). Am tiefsten findet diese Gottesgemeinschaft ihren Ausdruck im Gottschauen (Ex. 24, 10; Joh. 14, 9; 1. Joh. 3, 2) und in der Tischgemeinschaft des heiligen Mahles (Ex. 18, 12; 24, 11; Abendmahl; Jes. 25, 6 f.; Luk. 13, 29; 14, 15 ff.). Der Bund ist jedoch nicht ein Bündnis von zwei gleichberechtigten Partnern, sondern Gott setzt und stiftet die Gemeinschaft. Gott naht sich den Menschen, indem er sich zu ihnen herabläßt: Gott fährt auf den Berg herab (19, 11. 18. 20), und das Volk wird ihm entgegengeführt (19, 17); aber niemand darf Gott zu nahe kommen (24, 1 f.), und Donner und Posaunenton, Blitze und Feuer, Rauch und Wolken und Beben des Berges begleiten Gottes Erscheinen, um heilsame Furcht einzuflößen (20, 20). Je gewaltiger und herrlicher Gott sich offenbart, desto mehr ist auf

seiten der Menschen solche Furcht am Platz; denn Gott ist „ein verzehrend Feuer“ (24, 17; Hebr. 12, 18—29). Bei dem Gottschauen (24, 10) wird nur gesagt, wie es unter seinen Füßen aussieht, und selbst das wird nur umschreibend geschildert,* wie aus Scheu, etwa zuviel sagen zu mögen. — Weil Gott den Bund setzt und stiftet, gibt er auch die Bundessatzung, und das Volk muß sich verpflichten, Gottes Gebote zu halten (20, 19; 24, 7; 1. Joh. 1, 6); Gottes Bund mit dem Volk wird „über all diesen Worten“ geschlossen (24, 8), und diese Worte bilden das „Bundesbuch“ (24, 4. 7).

Außerdem wird das Volk durch Gottes Engel, in dem Gottes Wesen wohnt („mein Name ist in ihm“, 23, 21), begleitet und im Rechten unterwiesen. Zu dem in Verheißung und Gebot festfixierten Wort Gottes gesellt sich der lebendige Wille Gottes in Gestalt seines Engels (seit Pfingsten in der Gestalt des Heiligen Geistes), der in alle Wahrheit leitet und das Gotteswort in den Herzen lebendig macht. Ungehorsam gegen seine Stimme ist unvergebbar, genau so im N. T. die Sünde wider den Heiligen Geist (Ex. 23, 21; Matth. 12, 32). Über verschiedene Erscheinungsformen Gottes und das Verhältnis zwischen Gott und seinem Engel s. o. S. 43 f. und unten 2 g δ bb.

Der Bundesgedanke ist somit einer der wichtigsten und inhaltreichsten Begriffe der Bibel und der Theologie. So ist es verständlich, berechtigt und sachentsprechend, daß W. Eichrodt seine „Theologie des Alten Testaments“ (Bd. 1: 1933; Bd. 2: 1935) auf dem Grundgedanken des Bundes aufbaut, und daß das theologische System und die theologische Richtung des Föderalismus seinen Namen und seine Betrachtungsweise der Bibel und der Weltgeschichte vom Bundesgedanken herleitet.**

bb) Der Ort der Offenbarung Gottes. Der Ort des Bundesschlusses und der Erscheinung Gottes ist der Sinai. Gott ist aber nicht an den Sinai gebunden. Gottes Wohnsitz ist vielmehr der Himmel (20, 22), und Gott ist in Ägypten wirksam, begleitet die Israeliten auf ihrem Zug zum Sinai, fährt erst auf den Sinai herab und will überall dahin kommen, wo er seines Namens gedacht

* W i e d a s G e b i l d e (kemaʿaseh) der Klarheit des Sapphirs; w i e d a s A u s s e h e n (keʿeṣem) des Himmels an Glanz.

** Vgl. G. Möller: „Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im XVII. und XVIII. Jahrhundert“ (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1931, S. 393—440.)

werden lassen wird. Völlig abwegig ist es also, anzunehmen, Jahve sei ursprünglich ein Lokalgott des Sinai, und aus den Begleiterscheinungen bei seiner Manifestation zu schließen, er sei ein Feuer- oder Gewitter- oder Vulkangott gewesen.

Zu dem Sinai bzw. an die Stelle des Sinai tritt in Zukunft als Offenbarungs- und Kultstätte der Ort, wo Gott das Gedächtnis seines Namens stiftet (Ex. 20, 24). Das zielt auf das Zeltheiligtum, das von Mose hergerichtet werden soll, bzw. auf den Tempel, der später an dessen Stelle treten sollte. Solange das Zeltheiligtum noch nicht fertig war, bildeten ein provisorischer Altar (24, 4 ff.) und ein provisorisches Zelt (33, 7—11) die Kult- und Offenbarungsstätte.

Ex. 20, 24 wurde seit Wellhausen als Beleg dafür in Anspruch genommen, daß man ursprünglich überall habe opfern dürfen, bis mit dem Deuteronomium die Kultuszentralisation gefordert und durchgeführt wurde. Ex. 20, 24 stellt jedoch die Errichtung eines Altars nicht ins allgemeine Belieben, sondern macht sie abhängig von göttlicher Weisung; so kann es sich auch nicht um Laienaltäre handeln, sondern nur um offizielle Gottesdienststätten. Auch wenn man bei bekhol-hammaqom den Artikel streicht und übersetzt „an jedem Ort“, erhält dieses „jeder“ seine Einschränkung durch den Relativsatz 'ascher 'azkir 'eth schemi. Mir scheint es richtiger, den Artikel stehen zu lassen; andererseits erscheint mir die dafür gegebene Übersetzung „im Bereich des ganzen Heiligtums“ („Einh.“ S. 257) im Zusammenhang des Verses etwas gezwungen. In Anbetracht des Wortlautes*, des Verszusammenhangs,** der Gesamtsituation*** und der späteren Praxis**** scheint mir der Sinn der Worte am besten durch die Übersetzung getroffen zu werden „überall an der Stelle, wo ich meines Namens gedenken lassen werde, will ich zu dir kommen und

* Bestimmter Artikel.

** Einerseits Beschränkung auf die von Gott bestimmte Stelle, andererseits jedesmal ein neues Kommen Gottes, was seinen Grund ebenso darin haben kann, daß Gott von der Offenbarungsstätte, auf die er herabgefahren war, wieder zum Himmel zurückgekehrt ist, wie auch darin, daß die Israeliten von der betreffenden Offenbarungsstätte sich entfernen.

*** Israel wird nicht am Sinai bleiben, sondern weiterwandern.

**** Transportierbare Stiftshütte und Geräte, wandernde und ruhende Wolke Num. 9, 15—23.

dich segnen";* dabei kommt zum Ausdruck, daß der Ort wechselt (kol und 'abho' elekha), daß es aber jedesmal nur **ein** Ort ist (bestimmter Artikel), den Gott zur Offenbarungs- und Kultstätte ausersieht, wie denn auch in V. 24 und V. 26 von nur **einem** Altar die Rede ist.** Gott, dem nirgends und durch niemand Schranken gesetzt sind, bindet sich an **eine** Stelle, wo er sich kundtun und wo er sich finden lassen will. Darin liegt die Größe alttestamentlicher Gottesanschauung und Gottesanbetung gegenüber der heidnischen Vielzahl von Göttern und Kultstätten; darin liegt aber auch ihre Schranke gegenüber christlicher Gottesanschauung und Gottesanbetung (Joh. 4, 20—24). Und doch ist auch für uns der Zugang zu Gott an **eine** Stelle gebunden: an den, der allein der Weg zum Vater ist (Joh. 14, 6); und auch für uns ist das Gotteshaus in besonderem Sinn eine Stätte der Anbetung Gottes, aus persönlichem Empfinden und Bedürfnis heraus und um der Ordnung in der Gemeinde willen.

β) **Die Bundessatzung.** aa) Die debharim (der Dekalog). Ex. 31, 18; 34, 1. 4. 28; Deut. 4, 13; 10, 4 besagen, daß es sich um 10 Worte handelt, und daß sie auf 2 Tafeln standen. Die Abteilung und Zählung der einzelnen Gebote ist nicht ganz eindeutig, am wahrscheinlichsten ist jedoch das Bilderverbot als 2. Gebot anzusehen. Die 1. Tafel schärft die Pflichten gegen Gott ein, die 2. Tafel die gegen den Nächsten. Da angenommen werden kann, daß auf jeder Tafel 5 Gebote standen, rechnet der Gehorsam gegen die Eltern zu den Pflichten gegen Gott, die Eltern gelten als Stellvertreter Gottes (vgl. Eph. 6, 1—7, wo der Gehorsam gegenüber Menschen als Gehorsam gegen Gott und Christus gefordert wird). Das 1. Gebot gibt die Grundlinie für das Halten der Gebote an; es ist „das erste, höchste und beste, aus welchem die andern alle fließen,

* So die schwedische Bibelübersetzung von 1917: „överallt på den plats, där jag stiftar en åminnelse åt mitt namn."

** E. König hat (ZAW 1924, S. 337—346; 1930, S. 43—66) die Auffassung vertreten, daß Ex. 20, 24 eine Vielheit von Altären Jahves gestattet wird; er übersetzt kol-hammaqom mit „an jedem Ort" oder „an allen Orten" und verweist für diese Übersetzung auf Ex. 1, 22 und Gen. 20, 13. In Ex. 1, 22 ist der Artikel aber sicher generell, während diese Deutung bei Ex. 20, 24 durch den einschränkenden Relativsatz unmöglich gemacht wird, wie König selbst hervorhebt (1930, S. 46). Gen. 20, 13 ist genaue Parallele, stützt aber gerade die von mir vertretene Exegese von Ex. 20, 24; denn Abraham zieht zwar von Ort zu Ort, kann aber immer nur an jeweils **einem** Orte sein.

in ihm gehen und nach ihm gerichtet und gemessen werden" (Luther im Sermon von den guten Werken, Weim. Ausg. 6, S. 209). Das letzte Gebot deutet, indem es das böse Gelüsten verbietet, auf die Wurzel aller Übertretung hin. Die ersten drei Gebote sind als Verbot formuliert, das 4. und 5. als Gebot, das 6.—10. als Verbot. Wegweisung und Warnung sind Inhalt und Ziel der Zehnworte. Die Gebote der ersten Tafel regeln inhaltlich gesehen das Verhalten des Menschen Gott gegenüber und erweisen sich auch dadurch als Pflichten gegen Gott, daß sie mit etwas, was Gott getan hat oder tut, begründet werden (1. Gebot: Gott hat das Volk aus Ägypten geführt; 2.: Gott sucht die Sünde heim und verheißt Gnade; 3.: Gott läßt nicht ungestraft; 4.: Gott hat den Sabbat durch sein Ruhen geheiligt; 5.: Gott will dem Volk das Land geben). Die Gebote der 2. Tafel werden ohne erläuternde Begründung gegeben.

Das 1. Gebot verpflichtet zum theoretisch und praktisch absoluten Monotheismus. Jahve allein ist Gott, zu ihm hinzu gibt es keinen andern und soll Israel keinen andern haben. Bei der Ausführung aus Ägypten hat Gott seine Macht und seine Liebe erwiesen. Das Schicksal der Ägypter zeigte, wie Jahve Gehorsam erzwingen kann und Ungehorsam straft. Daß er aus der Knechtschaft erlöste, verpflichtet zu frohem Dank, freiwilligem Dienst und ganzer Hingabe. — Das 2. Gebot fordert die bildlose Verehrung Gottes. Die besonders nachdrückliche Warnung vor Übertretung und besonders eindringliche Lockung, das Gebot zu halten, unterstreichen die Bedeutung des Gebotes und die Größe der Forderung. Gegenüber babylonischem Gestirndienst, ägyptischem Tierbilderdienst und kanaanäischem Vegetationsdienst führt das Gebot zu der hohen, klaren und reinen Auffassung: Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten (Joh. 4, 24). — Das 3. Gebot wendet sich gegen leichtfertigen Gebrauch des Gottesnamens und Geringschätzung der göttlichen Offenbarung und Heilsgüter, sowie dagegen, daß der Mensch auf irgendeine Weise Gottes Namen und Kraft in seinen Dienst zu zwingen sucht (vgl. Apostelgesch. 8, 18 ff.) und Gottes Gnade auf Mutwillen zieht. Das Gebot sichert Gottes unantastbare Souveränität und lehrt beten „Geheiligt werde dein Name". — Das 4. Gebot erinnert aufs neue an die schon früher (bei der Mannaspeisung Ex. 16, 22—30) gegebene Ordnung des Sabbats als Ruhe-

tages. Wie der Mensch nach Gottes Bild gemacht ist, so soll er auch darin dem göttlichen Vorbild gleichen, daß er auf 6 Tage des Schaffens einen Tag der Ruhe folgen läßt; zugleich und vor allem soll es ein Tag sein, an dem der Mensch für Gott Ruhe hat und sich Ruhe nimmt (schabbath l^ejahve 'elohekha). Wie wichtig dies zu nehmen ist, zeigt sich daran, daß das Sabbatgebot im Buch Exodus 7mal eingeschärft wird,* daß sterben soll, wer den Sabbat nicht hält, und daß der Sabbat das Zeichen des Sinaibundes wird (31, 13 f. 17; Hes. 20, 12). Und wie diese Ordnung auf die Tage der Schöpfung zurückgreift, so weist sie voraus auf die große Sabbatruhe des Volkes Gottes (Hebr. 4, 9 ff.). Der Tag, den Gott für sich geheiligt hat, soll selbst eine heiligende Wirkung ausüben (Ex. 31, 13); wo das fehlt, ist ein nur äußeres Innehalten der Ordnung Gott ein Greuel (Jes. 1, 13; Am. 5, 21). Doch war zunächst einmal nötig, diese Ordnung selbst nachdrücklich einzuschärfen, ehe ihr Mißbrauch bekämpft wurde, und die Warnung vor gesetzlichem Wesen (Gal. 4, 10 f.; Kol. 2, 16) schließt doch nicht aus, daß die Einrichtung von 6 Tagen Arbeit und 1 Tag Ruhe auch von den Christen aufrechterhalten wird um der menschlichen Natur und der Ordnung in der Gemeinde willen, s. o. S. 58 f. — Dem 5. Gebot liegt der Gedanke zugrunde, daß alle menschliche Vaterschaft ihren Ursprung und ihr Wesen, ihre Autorität und den Maßstab, nach dem sie zu beurteilen ist, in Gottes Vaterschaft hat (Gen. 5, 1—3; Eph. 3, 15 griech. Text). Von diesem Gebot ist auch der Gehorsam gegen Herren und Obrigkeit herzuleiten. Das Gebot gilt in 1. Linie denen, die zu gehorchen haben, hat aber auch den Eltern und Herren etwas zu sagen, da es ihnen mit der Macht der Autorität zugleich die ganze Schwere der Verantwortung auferlegt. Es ist das erste Gebot, das Verheißung hat (Eph. 6, 2); wie das 1. Gebot der 1. Tafel auf die Ausführung aus Ägypten Bezug nimmt, schließt das letzte Gebot dieser Tafel den Rahmen entsprechend ab mit dem Hinweis auf das Wohnen im verheißenen Land. — Die Gebote der 2. Tafel (6.—10. Gebot) schützen Leben, Ehe, Eigentum und Ansehen des Nächsten, und zwar eben kraft ausdrücklichen göttlichen Gebots. Ohne kasuistische Vereinzelung und ohne Einschränkung werden die Grundsätze in lapidarer

* 1) 16, 5. 23—29; 2) 20, 8—11; 3) 23, 10—12; 4) 24, 16; 5) 31, 12—17; 6) 34, 21; 7) 35, 1—3.

Kürze aufgestellt; das verleiht ihnen eine ungeheure Wucht. — Dem Wortlaut nach warnen das 6.—8. Gebot vor Tatsünden, das 9. vor Wortsünden, das 10. vor dem Begehren, also vor Sünden der Gedanken, des Herzens und der Gesinnung. Mit dem bösen Begehren deutet das 10. Gebot die Wurzel aller Übertretung an, und mit der Aufzählung dessen, worauf sich das Begehren nicht richten soll, wird der Inhalt des 6.—9. Gebotes noch einmal zusammengefaßt.

Es ist nicht ganz ersichtlich, ob Gott die Zehnworte direkt zu dem Volk Israel gesprochen hat, oder ob auch sie dem Volk durch Mose vermittelt sind. Für das erstere spricht, daß Mose nach 19, 25 sich unten beim Volk befindet und erst nach den 10 Worten berichtet wird, daß er auf Bitten des Volkes zu Gott hinaufstieg (20, 21), vgl. dieselbe Reihenfolge Deut. 5 (V. 23—31 erst nach den Worten des Dekalogs V. 6—21); ferner besagt im Unterschied von Ex. 20, 21 erst 20, 22, daß Gott zu Mose spricht. Daß Gott zu dem Volk direkt geredet hat, wird 20, 22 hervorgehoben, und daß es sich dabei nicht nur um Donner und Posaunenton handelte, sondern um die 10 Worte selbst, wird Deut. 5, 22 eigentlich klar gesagt. Für die andere Auffassung spricht Deut. 5, 5. Kein Zweifel ist darüber gelassen, daß der Dekalog von Gott selbst geschrieben ist, vgl. Ex. 31, 18 und 34, 1, wonach auch 34, 28 b auf Gott zu beziehen ist.

bb) Die mischpaṭim (Ex. 21—23). Es handelt sich um folgende Abschnitte und Bestimmungen: 1) und 2) Freilassung und Behandlung der hebräischen Sklaven und Sklavinnen (21, 2—6. 7—11; je ein ki-satz und 4 folgende 'im-sätze); 3) und 4) Leben und Gesundheit der Menschen wird vor Bedrohung von seiten anderer Menschen gesichert (21, 12—17: 4 Partizipialsätze und 4 mal moth jumath; 21, 18—27: 4 ki-sätze, jedem ki-satz folgt ein 'im-satz, der 1. und 3. sowie der 2. und 4. entsprechen sich noch besonders); 5) Wenn durch Vieh oder am Vieh Schaden entsteht, ist der schuldige Teil ersatzpflichtig (21, 28—22, 3: 4 ki-sätze, auf den 1. und 4. ki-satz folgen 4 Wenn-sätze mit 'im oder 'o); 6) Schadenersatzpflicht, wenn die Alleinschuld eines Teils nicht feststellbar ist wegen Mitschuld von Umständen oder des andern Teils (22, 4—16: 7 Bestimmungen, die ersten 3 und die letzten 3 in Form von ki-sätzen); 7) Ahndung religiös-sittlicher Vergehen und asozialen Verhaltens (22, 17—26: 7 Bestimmungen); 8) Kultische Verhaltungsmaßregeln (22, 27—30: 7 Be-

stimmungen); 9) Warnung vor parteilicher Zeugenaussage, Hilfspflicht trotz persönlicher Feindschaft (23, 1—5: 7 Bestimmungen); Warnung vor falscher Rechtsprechung, Sabbatjahr und Sabbattag zugunsten der Armen und des Viehes (23, 6—12: 7 Bestimmungen). 23, 13 ist Schlußformel. — Je 2 Abschnitte gehören näher zusammen; von diesen 5 Doppelabschnitten handeln I und II (Abschn. 1—4) vom Schutz von Personen, III (Abschn. 5. 6) vom Schutz von Vieh und Eigentum, IV und V (Abschn. 7—10) vom Schutz der religiös-sittlichen und rechtlich-sozialen Ordnungen. Die Vergehen, die mit der Todesstrafe zu ahnden sind, stehen am Anfang des II. (21, 12—17), III. (21, 28—32) und IV. (22, 17—26) Doppelabschnitts; auch in dieser Hinsicht herrscht also Symmetrie. Eine andere Symmetrie wird dadurch erreicht, daß in den Abschnitten 1—5 die 4-Zahl, in den Abschnitten 6—10 die 7-Zahl den Aufbau bestimmt.

Besonders deutlich tritt das Wesen eines Gesetzes und einer Rechtsprechung an der Frage hervor, ob und in welchen Fällen die Todesstrafe verhängt wird. Nach den Rechtssatzungen des Bundesbuchs wird mit dem Tode bestraft, wer einen Menschen totschlägt oder stiehlt, wer seine Eltern schlägt oder ihnen flucht, ferner ein stößiger Stier, der Menschen tötet, sowie sein unachtsamer Herr, schließlich gilt als todeswürdiges Vergehen Zauberei, sittliche Perversität, Götzendienst und soziale Ungerechtigkeit. Maßgebend für Verhängung der Todesstrafe ist die persönliche Schuld und die Größe des angerichteten Schadens: 21, 18 f.; der unachtsame Herr des stößigen Stiers kann mit einem Lösegeld vom Tod freikommen, offenbar weil er nur mittelbar schuldig ist (21, 30 f.), und soll es, wenn der angerichtete Schaden geringer ist (21, 32); auch wo persönliche Schuld nicht vorliegt (wie bei dem Stier und bei versehentlichem Totschlag 21, 13), ist der Täter straffällig, und nur Asylschutz kann den Menschen dann retten. Der Sinn der Todesstrafe ist offenbar: Bestrafung des Täters, Vergeltung des angerichteten Schadens, Sühne für die verletzte Ordnung. Vermieden sind falsche Weichherzigkeit und barbarische Grausamkeit. Die Satzungen sind Ausdruck eines tiefen, gesunden Rechtsempfindens.

Diese Rechtssatzungen haben religiöse Grundlage: sie sind von Gott gegeben 23, 13 und gehören mit zu den Bedingungen, auf die

das Volk verpflichtet wird, als Jahve den Bund mit ihm schließt; ihnen gehen außer dem Dekalog religiös-kultische Bestimmungen voran (20, 23—26), und kultische Bestimmungen schließen sich an sie an (23, 14—16. 17—19: 2 mal 5 Bestimmungen);* den Schluß bilden göttliche Verheißungen und Warnungen vor Ungehorsam (23, 20—33). Die Rechtssatzungen sind also religiös eingebettet; ebenso sind sie selbst von religiösen Gedanken durchzogen und getragen. Ein äußeres Zeichen dafür ist die ständige Wiederkehr der heiligen Zahlen 4, 7, 10. Die Bestimmungen der Abschnitte 7—10 sind Anforderungen an Israel auf Grund seiner Erwählung zum heiligen Volk. Ausdrücklich genannt werden Gebetserhörung (22, 22. 26) und Eid bei Jahve (22, 10). Gott spricht den rascha‘ nicht gerecht (23, 7), und Gott selbst greift strafend ein bei sozialen Vergehen, die sich leicht dem Zugriff des menschlichen Richters entziehen können (22, 23—26). Was man sonst wohl unglücklichen Zufall nennt, gilt als Gottesschickung (21, 13). Die Richter als die, die das göttliche Recht zu bewahren und zur Geltung zu bringen haben, heißen „Götter“ (21, 6; 22, 8).

Hervorzuheben ist schließlich die starke soziale Tendenz, auf die auch kultische Ordnungen ausgerichtet werden (21, 2; 23, 10 ff.), und die durch persönliche Motive gestützt wird (22, 20; 23, 9). Sklaven gelten zwar als Sachbesitz (21, 7. 21. 32), werden aber doch als Menschen behandelt (21, 2—11. 26 f.). Es gilt das ius talionis (21, 23 ff.), aber nicht für persönliche Rachgier, deren Auswirkungen vielmehr eingedämmt werden (23, 4 f.), sondern in der geordneten Rechtspflege.

cc) Das Verhältnis der debharim und mischpaṭim zueinander und zur übrigen Gesetzgebung. Die mischpaṭim schließen sich an die debharim an: äußerlich folgen sie auf die debharim, und inhaltlich sind sie eine Anwendung der in den debharim ausgesprochenen Grundsätze auf das praktische Leben. Beide gehören daher eng zusammen, und debharim und mischpaṭim miteinander bilden das Bundesbuch (24, 3 f. 7). Gewöhnlich wird nur Ex. 21—23 als Bundesbuch bezeichnet; Kap. 20 ist aber mit hinzuzunehmen (vgl. 20, 1 hadd^{e}bharim; 21, 1 hammischpaṭim; 24, 3 ’eth kol dibhre

* Über die heiligen Zeiten und Opferbestimmungen s. u. bei Leviticus.

jahve w^e'eth kol hammischpaṭim). Die Anwendung der kurzen kategorischen Grundsätze auf das praktische Leben bringt es mit sich, daß sie den verschiedenen Möglichkeiten entsprechend weiter entfaltet werden,* und daß für ihre Übertretung Strafen festgesetzt werden. Umgekehrt weisen jedoch Einzelentfaltung und Strafandrohung auf die grundsätzliche Heiligkeit der heiligen Grundsätze zurück.**

Das aus debharim und mischpaṭim bestehende Bundesbuch dient als Grundlage für den nun zu errichtenden Bau; in den später folgenden Anordnungen des mosaischen Gesetzes werden die hier gegebenen Grundlinien nur weiter ausgezogen. Ansätze und Anknüpfungspunkte für die Kultus- und Opfergesetzgebung sind das Altargesetz (20, 24 ff.), das Asylrecht (21, 13 f.), die Bemerkung, daß nur Gott allein Opfer darzubringen sind (22, 19), die Darbringung der Erstgeburt (22, 28 f.), Sabbatjahr und Sabbattag (21, 2; 23, 10 ff.), der Festkalender (23, 14—17) mit der Anweisung, nicht ohne Gaben vor Gott zu erscheinen, und die Opferbestimmungen 23, 18 f., bei denen vom Haus Jahves die Rede ist. Damit ist offenbar die Stiftshütte gemeint, deren Errichtung Kap. 25—31 befohlen und Kap. 35—40 ausgeführt wird, bzw. das provisorische Zelt (33, 7—11). Wie die Wohnungen und Zelte der Israeliten bajith genannt werden (20, 17), so kann auch die Wohnung Gottes auf der Wüstenwanderung diese Bezeichnung erhalten; nicht erst der Tempel in Jerusalem wird beth jahve genannt, vgl. Jos. 6, 24; (Richt. 18, 31); 1. Sam. 1, 7; 2. Sam. 12, 20 und den Parallelismus von beth jahve und 'oholo in Ps. 27, 4 ff.

Die Worte, über denen der Sinaibund geschlossen wird, und von ihnen vor allem die Zehnworte sind die Magna Charta, die Mose

* Doch verlieren sich auch die mischpaṭim nicht in spitzfindige Kasuistik, sondern erscheinen als Normen und Beispiele, die der Rechtsfindung die Richtung weisen.

** A. Alt „Die Ursprünge des israelitischen Rechts" benutzt den Unterschied von apodiktischen dibhre jahve und konditional gehaltenen mischpaṭim als Maßstab und angebliches Kennzeichen für verschiedene Quellen und Entwicklungsstufen der Rechtsbildung. Dagegen wies schon M. G. Kyle, („The Problem of the Pentateuch", London 1920) auf, wie die verschiedenen Worte vielfach termini technici sind, so daß weder sie noch die verschiedenen literarischen Formen und Stilarten (mnemonic, descriptive, hortatory) Anlaß geben, nach ihnen Quellenscheidung vorzunehmen.

dem Volk gab. Dem religiösen, sittlichen, sozialen und nationalen Leben Israels wird damit die Grundlage gegeben und die Richtung gewiesen. Freilich sind diese Worte nicht bloß ein von Menschen aufgestelltes Programm, sondern göttliche Verheißung (nicht nur Wunschziel) und göttliches Gebot (in ihrer verpflichtenden Kraft direkt auf Gott bezogen).

dd) Das Sinaigesetz und die Gesetzeskodices und Nomoi anderer Völker. Einige vorderasiatische Gesetzesbücher und Gesetzesteile (Codex Hammurapi, altassyrische, hethitische, sumerische und neubabylonische Gesetze) weisen nach Inhalt und Form manche Ähnlichkeit mit dem mosaischen Gesetz, insbesondere dem Bundesbuch, auf; auch Kap. 125 des ägyptischen Totenbuches wird oft als Parallele zum Dekalog angeführt. Doch erklären sich die Übereinstimmungen durch die Gleichheit des Stoffes und eine weithin ähnliche allgemeine Rechtsanschauung, wobei auch bestimmte Termini und Wendungen allgemein als Bausteine verwendet werden. Es ist voreilig, aus solchen Übereinstimmungen gleich auf Abhängigkeit zu schließen. „Die Anwendung der komparativen Methode in der Rechtsgeschichte hat uns gelehrt, daß wir in weitem Umfang mit unabhängiger Parallelentwicklung rechnen müssen, ja diese sogar die zunächstliegende Erklärung für Übereinstimmungen in verschiedenen Rechten gibt" (P. Koschaker, „Keilschriftrecht", Ztschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 1935, S. 32 f.). Gerade die Eigenart des israelitischen weltlichen Rechtes gegenüber den Gesetzeskodices der andern Völker arbeitet Eichrodt (Theologie des A. T., Bd. I, S. 28—33) heraus.

Viel grundsätzlicher ist die Frage nach einem Zusammenhang des mosaischen Gesetzes mit den Gesetzen anderer Völker von W. Stapel aufgeworfen worden (vor allem in seinem Buch „Der christliche Staatsmann" 1932). Es handelt sich um die Volksnomostheorie. Zwar wird dabei gerade hervorgehoben, daß jedes Volk seinen eigenen Nomos habe; aber der Nomosbegriff ist am alttestamentlichen Gesetz gewonnen und wird ausdrücklich von daher auf andere Völker übertragen (a. a. O. S. 27. 176). Stapel umschreibt den Nomosbegriff so: „Jedes Volk wird zusammengehalten durch ein Gesetz des Lebens, das, entsprechend seiner Natur, die innere und äußere Form, den Kult, das Ethos, die Verfassung und das Recht bestimmt: durch den Nomos" (a. a. O. S. 174). Dabei sei es das

Wesen eines jeden dieser Nomoi, soweit sie überhaupt echt sind und nicht taube leere Hülsen, daß sie mit ihrem Antlitz auf die Geburt des Gottessohnes hingewandt sind (a. a. O. S. 176 f.).

Zu Stapels Ausführungen ist zweierlei zu sagen. Erstens: Das mosaische Gesetz wird dabei zu niedrig eingeschätzt. Seine alle andern Nomoi überragende Bedeutung und seine auch für uns geltende Maßgeblichkeit wird geleugnet (a. a. O. S. 214 f.). Zwar ist durch das Sinaigesetz die innere und äußere Form, Kultus, Ethos, Verfassung und Recht des Volkes Israel ganz entscheidend bestimmt und geformt worden, und so ist das mosaische Gesetz auch, wie Luther sagt, der Juden Sachsenspiegel und geht als solcher nur die Juden an; den Heiden soll und braucht das jüdische Gesetz nicht auferlegt zu werden (Apostelgesch. 15; Gal. 2, 3), während die Judenchristen wohl aus Pietät und als Angehörige des jüdischen Volkes offenbar sich noch danach hielten, was auch Paulus billigte und selbst tat (Apostelgesch. 16, 3; 21, 26), sofern davon nur nicht das Heil abhängig gemacht wurde. Aber: Das mosaische Gesetz ist nicht ein aus dem Volk Israel erwachsenes Lebensgesetz, sondern ist von Gott gegeben, und zwar wirklich und tatsächlich und nicht nur wie vielleicht kodifizierte und nichtkodifizierte Gesetze anderer Völker bestenfalls von Menschen auf angebliche göttliche Eingebung zurückgeführt. Darum entspricht es auch nicht der Natur dieses Volkes; Israels natürliche Art lehnte sich vielmehr immer dagegen auf. Vollends seit das jüdische Volk Jesum verwarf, ist seine Eigenart dem alttestamentlichen Nomos diametral entgegengesetzt: Mose, auf den sie hoffen, ist's, der sie verklagt (Joh. 5, 45), so daß sie sich zu Unrecht auf das mosaische Gesetz berufen; für den wahren Sinn des mosaischen Gesetzes geht ihnen das Verständnis ab (2. Kor. 3, 14 f.). Weil Gottes Gebot und das natürliche Wesen des Menschen sich nicht decken, wird das Gesetz des Lebens dem Menschen zu einem Gesetz zum Tode (Röm. 7, 10); wenn man den Begriff „Gesetz des Lebens" so, wie Stapel es tut, auffaßt, kann das Gesetz diese Wirkung nicht haben. Der „jüdische" Nomos (das Wort im Stapelschen Sinne gebraucht) fand seinen Ausdruck im Talmud und hat dort den in der mosaischen Thora geoffenbarten Gotteswillen völlig entstellt, ja, ihn in sein direktes Gegenteil verkehrt, so daß es nichts Falscheres und Verhängnisvolleres geben kann als das mosaische Gesetz und überhaupt das

A. T. vom Talmud her zu verstehen und sich deuten zu lassen. Insofern hat Baumgärtel* recht, daß zwischen Israel und dem jüdischen Volk, zwischen alttestamentlichem und jüdischem Nomos zu unterscheiden ist; nur darf nicht, wie Baumgärtel es tut, das mosaische Gesetz selbst als Ausdruck der „jüdischen" nachexilischen Religion angesehen werden. Hier wirken sich die Literarkritik, die große Teile des Pentateuchs in nachexilischer Zeit entstanden sein ließ, und das Wellhausensche Entwicklungsschema, demzufolge das Gesetz der Zeit nach nachprophetisch und dem Geist und Inhalt nach weithin unterprophetisch sein sollte, verhängnisvoll aus. — Stapel hebt zwar hervor, daß Gott selbst dem Volk Israel das Lebensgesetz gab am Berg Sinai (a. a. O. S. 174), und daß das jüdische Gesetz in der Heilsgeschichte eine Sonderstellung einnimmt, weil die jüdische Religion Schoß und Brutstätte der Menschwerdung Gottes ist (a. a. O. S. 182). Dann darf aber Jahve nicht mit andern Göttern gleichgestellt werden,** und dann darf die normative Geltung der 10 Gebote nicht mit den Wertempfindungen und Werturteilen anderer Völker auf eine Stufe gestellt oder gar ihnen untergeordnet werden (S. 214 f.).

Zweitens: Die Nomoi anderer Völker werden zu hoch eingeschätzt. Zwar nahm Paulus bei den Heiden wahr, daß sie, die den Nomos *κατ' ἐξοχήν*, die thorah, das mosaische Gesetz, nicht haben, von Natur des Gesetzes Werke tun oder jedenfalls in ihrem Herz und Gewissen wissen, was sie tun sollten; so ist ihnen das Werk des Gesetzes ins Herz geschrieben, und sie sind sich selbst ein *νόμος* (Röm. 2, 14 f.). Das mosaische Gesetz und dieser Nomos der Heiden werden dann Röm. 2, 26 f. inhaltlich sehr nah aneinandergerückt, wenn nicht überhaupt einander gleichgestellt, und jedenfalls sind die beiden Nomoi sich darin gleich, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, von keinem der beiden bewerkstelligt wird (Röm. 3, 21). Auch dem ist zuzustimmen, daß jedes Volk auf seine Art diesen Nomos erfassen und ausgestalten wird und muß, und daß diese Sonderausprägung nicht eine Schale ist, die beliebig ausgewechselt werden könnte. Es ist aber doch zu beachten, daß Paulus nicht von Nomoi der Heiden

---

* „Das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen", Deutsches Volkstum 1934, S. 50—55.

** „Dort erschien er als Jahve, anderswo als Zeus, patèr andrôn te theôn te, anderswo als Juppiter, anderswo als Thor" (S. 183).

redet, sondern nur im Singular vom Nomos;* mit dem Begriff Nomos bezeichnet er nicht das, was dem einzelnen Volk eigentümlich ist, sondern faßt darin gerade das zusammen, was all den einzelnen Sonderausprägungen gemeinsam ist. Und wiewohl der Nomos der Heiden und die Thora Israels in Röm. 2 f. auf eine Stufe gestellt erscheinen, so haben die Israeliten doch einen Vorzug: ihnen sind Gottes Worte anvertraut (Röm. 3, 2), auch wenn sie selbst sich nicht danach gehalten haben; ihrer ist die Kindschaft und die Herrlichkeit und die Bundschließungen und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen, die Erzväter und Christus nach dem Fleisch (Röm. 9, 4 f.). In der Sinaigesetzgebung ist Gottes Wille klar und unverkürzt ausgesprochen; in dem Nomos der Heiden ist er zwar auch vorhanden (wohl auf Grund göttlicher Uroffenbarung, herstammend aus den Zeiten der Urgeschichte und erhalten durch den *λόγος σπερματικός*), aber verdunkelt und entstellt, weil und soweit Herz und Gewissen des Menschen irren können und abgeirrt sind, teils infolge bewußter Abkehr von Gott (Gen. 6, 3; Röm. 1, 19 ff.), teils aus Unwissenheit (Apostelgesch. 14, 16; 17, 30). Stapel selbst spricht ja davon, daß der Nomos eines Volkes „taub" sein kann.

γ) Die Bedeutung des Sinaibundes. aa) Seine Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte. Der Sinaibund stellt eine neue Stufe in der Offenbarungsgeschichte dar. Gottes Bund mit Noah (Gen. 9, 8—17) gilt allen Lebewesen, ja ist ein Bund zwischen Gott und der Erde, hat also kosmischen Charakter, und das Bundeszeichen (der Regenbogen) ist eine Naturerscheinung (s. o. S. 113 ff.). Gottes Bund mit Abram (Gen. 15, 18) gilt ihm und seinen Nachkommen, hat stark persönlich-individuellen Charakter; das Bundeszeichen (die Beschneidung) ist eine an einer Person vollzogene Handlung; mit der Verheißung des Sohnes ergeben sich Beziehungen zur Erwartung der Person des Messias. Der Sinaibund gilt einem ganzen Volk und regelt durch den Nomos das Verhältnis dieses Volkes und seiner einzelnen Glieder zu Gott und zueinander; so tritt beim Sinaibund mehr der Gedanke der Gottesgemeinde und des Gottesreiches hervor; das Bundeszeichen (der Sabbat) ist dementsprechend eine von der Gemeinde zu

* Vgl. P. Althaus: „Nomos und Erlösung", Deutsches Volkstum 1933, S. 49—53.

haltende Feier; wichtig und neu ist beim Sinaibund auch dies, daß zum erstenmal eine Bundesurkunde, ein Bundesbuch, gegeben wird und damit der Grundstock zur Heiligen Schrift gelegt wird (Ex. 24, 4. 7).

Der Sinaibund bildet die Voraussetzung und die Grundlage für die übrigen Abschnitte der alttestamentlichen Offenbarung. Die Propheten wissen sich als Hüter und Erneuerer des von Mose her überlieferten, in der Zwischenzeit aber in Vergessenheit geratenen und vom Verfall bedrohten Heilsgutes. Die Reformen Hiskias und Josias greifen auf den Sinaibund zurück, Esra und Nehemia schärfen das alte Gesetz neu ein, die Ketubim enthalten das Echo auf den Bund, den Gott am Sinai mit dem Volk und seinen einzelnen Gliedern schloß.

bb) Seine Unzulänglichkeit im Blick auf das N. T. hin und vom N. T. her. Das Gesetz weist über sich selbst hinaus. Es weist selber immer wieder rückwärts auf Gottes Heilstat der Erlösung aus Ägypten und vorwärts auf die Einnahme des Landes, also auf Gottes Gnade und Verheißung. Und das Gesetz weist dadurch über sich hinaus, daß es den Menschen nicht vollkommen machen kann. Wohl gründet es auch den geforderten Gehorsam auf die geschehene Heilstat Gottes, andererseits bindet es das Heil an den Gehorsam (Ex. 23, 22; Gal. 3, 12). Das auf steinerne Tafeln geschriebene Gesetz ist ein von außen an den Menschen herantretender Zwang. So kann es nicht lebendig machen (Gal. 3, 21) und kann die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht hervorbringen, sondern ist nur ein Hinweis auf sie und ein Zeugnis von ihr (Röm. 3, 21).

Erst recht ergibt sich die Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit des Gesetzes vom Neuen Testament her. Das Gesetz ist nur um der Sünde willen zur Verheißung hinzugegeben worden (Gal. 3, 19), ist zwischeneingekommen (Röm. 5, 20); Christus ist des Gesetzes Ende (Röm. 10, 4), wie sich Jesus ja auch mehrfach über den Sabbat hinwegsetzt (Luk. 6, 1—10; 13, 14 f.; Joh. 5, 9 ff.; 7, 22 f.; 9, 14 ff.), die Christenheit statt des Sabbats den Sonntag feiert und Paulus nachdrücklich vor gesetzlichem Wesen warnt (Gal. 3, 2 ff.; 4, 10 f.; Kol. 2, 16 f.). Das Sinaitestament, das die Menschen nur zur Knechtschaft und nicht zur verheißenen Gotteskindschaft führt, muß wie Hagar hinausgestoßen werden (Gal. 4, 21—31). Das Gesetz ist

die Zwischenmauer, die Gott und Menschen sowie Juden und Heiden voneinander trennte, und die Christus beseitigt hat (Eph. 2, 14 f.), die Handschrift, die uns entgegenstand und die Christus getilgt und aus dem Wege geräumt hat (Kol. 2, 14). Freilich, weil das Gesetz von Gott gegeben ist (wenn auch nur durch Vermittlung der Engel, Apostelgesch. 7, 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2), darf das Gesetz nicht als Ausdruck eines uns fremden (jüdischen) Volksgeistes abgelehnt werden, sondern kann nur durch die in Christus geschehene göttliche Neusetzung außer Geltung gesetzt werden.

cc) Die bleibende Bedeutung des Gesetzes. Gleichwohl hat das Gesetz bleibende Bedeutung, und zwar nicht nur das sog. Sittengesetz, sondern ebenso das Zeremonialgesetz. Nicht der kleinste Tüttel vom Gesetz soll nach Jesu Wort (Matth. 5, 18) aufgelöst werden. An der Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit des Gesetzes hat auch der zentralste Teil desselben (der Dekalog) teil, und die Bewertung, die dem Gesetz ewige Gültigkeit zumißt, gilt auch seinem peripherischsten Teil. Das Gesetz ist heilig, recht und gut (Röm. 7, 12).

Das Gesetz hat erstens die dauernde Aufgabe, Erkenntnis der Sünde zu wecken (Röm. 3, 20; 7, 7 ff.); der Mensch und auch der Christ hat das Gesetz nötig, soweit und solange Ungerechtigkeit und Ungehorsam in ihm wohnen (1. Tim. 1, 8—11). Das Gesetz ist ein Spiegel, der die Flecken erkennen läßt, und Jesus hat in der Bergpredigt den Spiegel des alttestamentlichen Gesetzes noch geschärft, so daß nun nicht bloß die böse Tat, sondern auch schon die bösen Worte und die bösen Gedanken als Flecken sichtbar werden (Matth. 5, 21—30). Weil das Gesetz damit den Menschen die Erlösungsbedürftigkeit zeigt, ist es *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal. 3, 24).

Zu diesem usus elenchthicus des Gesetzes kommt der usus politicus. Indem eine Obrigkeit, die ihr Amt in der Verantwortung vor Gott führt, Gotteslästerung, Meineid, Mord, Ehebruch, Sittlichkeitsverbrechen, Diebstahl, unlauteres Geschäftsgebaren, Verleumdung unter gerichtliche Strafe stellt und Glaubensausübung, Sonntagsruhe, Familiensinn, Eigentumsrecht, persönliche Ehre durch gesetzliche Maßnahmen duldet, schützt und fördert, schafft sie von sich aus für das Raum und Bahn, was Gottes Gesetz fordert, und andererseits erhält die staatliche Gesetzgebung von den Verboten und Geboten Gottes her Anregung, Wegweisung und Unterstützung. Die

staatliche Gerichtsbarkeit kann freilich nur die vollzogene oder versuchte unrechte Tat ahnden, während Gottes Gebot das Augenmerk auch auf Herz und Gedanken richtet. Auch wird durch die staatliche Handhabung des Gesetzes Kirchenzucht nicht überflüssig, da die Kirche bei ihren Angehörigen in mancherlei Hinsicht strengere Maßstäbe anzulegen und anzuwenden hat als der Staat gegenüber seinen Gliedern (z. B. in der Frage der Ehescheidung oder in der Beurteilung des Selbstmords). Das 5. Gebot kann nicht in pazifistischem Sinn auf das staatliche Leben übertragen werden, so gewiß es denen, die über Krieg und Frieden zu entscheiden haben, eine schwere Verantwortung auferlegt. Wie Israel trotz des 5. Gebotes die untergangsreifen Völker Kanaans erbarmungslos ausstoßen und ausrotten soll, wie es Krieg führt, um sein Anrecht auf Lebensraum und Lebensmöglichkeit geltend zu machen, und das sogar auf Gottes Geheiß tut und Gott dabei für das Volk als Kriegsmann streitet (Ex. 14, 14; 15, 3; 17, 8—16; 23, 22—33), so kann und muß gegebenenfalls ein Staat von seinen Gliedern den Kriegsdienst verlangen; und so gewiß ein Christ dabei nicht leichten Herzens die Übertretung des 5. Gebots auf sich nehmen wird, so wäre doch Kriegsdienstverweigerung in dem Maß, wie sie ein Preisgeben von Lebensrechten des Volkes bedeutet, ebenfalls eine Übertretung des 5. Gebots.

Der tertius usus legis besteht darin, daß das Gesetz auch dem Christen in seinem persönlichen Leben und im Leben der Gemeinde zur rechten Erkenntnis des Gotteswillens verhelfen will, als Regel und Richtschnur für das Verhalten und für das Gewissen dient und Irrwege abriegelt. Den Gliedern des Neuen Bundes ist das Gesetz ins Herz geschrieben (Jer. 31, 33 vgl. 2. Kor. 3, 3). Dem reichen Jüngling sagt Jesus: halte die Gebote (Matth. 19, 17 ff.), und den Schriftgelehrten verweist er auf das, was im Gesetz geschrieben steht (Luk. 10, 26 ff.); die Mahnungen der neutestamentlichen Briefe gründen und beziehen sich auf die 10 Gebote (das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten, 1. Joh. 5, 3). Dabei wird gesetzliches Wesen dadurch ferngehalten, daß der Glaube an Christus und das Wirken des Heiligen Geistes das Halten der Gebote überhaupt erst ermöglicht, und daß das Halten der Gebote nicht als Verdienst vor Gott zu gelten hat. Daß Christus als *τέλος νόμου* nicht nur das Ende, sondern auch das Ziel des Gesetzes ist, daß

nicht nur die Prophetie, sondern auch das Gesetz die in Christus geoffenbarte Gottesgerechtigkeit bezeugt und auf sie hinweist, und daß das Gesetz παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν ist (Röm. 10, 4; 3, 21; Gal. 3, 24), gilt auch in dem Sinn, daß die Gesetzesbestimmungen, die durch und in Christus ihre höchste Erfüllung und tiefste Sinndeutung erfahren haben (wie z. B. die ganze atl. Kultusgesetzgebung), zum besseren Verständnis dessen, was uns in Christus gegeben ist, dienen können, auch wenn sie selbst überholt und abgetan sind, nachdem sie in Christus ihre Erfüllung fanden.

f) Ich will in ihrer Mitte wohnen (Kap. 25—31).

α) Aufbau. Diese Kapitel, bei denen Gott 7mal zu Mose spricht, enthalten Gottes Anordnungen 1. zum Bau der Stiftshütte und ihrer Geräte (Kap. 25, 1—27, 19 = 7 Bestimmungen) sowie Anweisungen über die Personen, die dort amtieren sollen, und die Aufgaben ihres Dienstes (27, 20—30, 10 = 5 Bestimmungen). In der 2.—6. Gottesrede folgen Einzelanweisungen über Dinge und Geräte zum dauernden Gebrauch im Heiligtum (30, 11—16. 17—21. 22—33. 34—38) und über die, die das Gerät herstellen sollen (31, 1—11). Als 7. Rede Gottes (31, 12—17) wird das Innehalten des Sabbats noch einmal nachdrücklich eingeschärft.

β) Die Bedeutung der Stiftshütte. aa) Die Hütte und ihre Geräte. Der alles beherrschende Gesichtspunkt ist, daß Gott in dem Volk Wohnung nehmen will (25, 8). Wie schon der Name der Wohnung Gottes sagt ('ohel mo'edh 27, 21 vgl. 25, 22, Zelt der Bezeugung, Offenbarungszelt, Zelt der Zusammenkunft sc. Gottes mit dem Menschen), will Gott in engste Gemeinschaft mit dem Volk treten. Als Zeltwohnung ist sie den Verhältnissen Israels angepaßt; als Wohnung Gottes und Stätte seiner Offenbarung erhält sie ihren Standort im Mittelpunkt des Lagers, und das ganze Leben Israels: Raum und Zeit, Dinge und Personen, werden auf sie ausgerichtet.

Das Heiligtum ist dreifach gegliedert: Vorhof, Heiliges, Allerheiligstes. Die Maße der Hütte und der einzelnen Geräte werden genau angegeben (so auch Hes. 40—42 die Maße des neuen Tempels und Offenb. 21 die Maße der Heiligen Stadt). Auch im Reich Gottes geht alles nach Zahl und Maß, nach Ordnung und Ebenmäßigkeit. — In den Abmessungen und der Anzahl des Ganzen und

seiner Teile kehren die Zahlen 3, 4, 7, 10, 12 mehrfach wieder. Offenbar sind es symbolische Zahlen. Was sie bedeuten sollen, wird allerdings nirgends gesagt, und es muß bei Einzeldeutungen große Vorsicht geübt werden, da man leicht zuviel heraus- oder hineinliest. Wenn man deuten will, wird man sagen können: 3 ist die Zahl Gottes, 4 die der Welt, 7 die aus 3 und 4 sich zusammensetzende Zahl der Beziehung Gottes zur Welt, 10 die Zahl der Vollständigkeit, 12 die des Bundesvolkes. Ausführlich behandelt und gedeutet werden die Einrichtungen, Zahlen und Materialien der Gotteswohnung in K. Ch. W. F. Bährs „Symbolik des Mosaischen Cultus" (Bd. I 1837; Bd. II 1839). So gründlich und in vielem ansprechend diese Darstellung ist, so erscheint doch auch manche Deutung gesucht und gekünstelt.

Auch die Kunst wird in den Dienst Gottes gestellt und muß zur Ehre Gottes mitwirken und mitdienen, wie ja die Kunstfertigkeit selbst eine Gabe Gottes ist (31, 2—6). — Die Mittel für den Bau und die Ausstattung des Heiligtums sollen durch freiwillige Spenden aufgebracht werden (25, 2) im Unterschied von der Halbsekel-Tempelsteuer (30, 12—16), die jeder in gleicher Höhe leisten soll; denn die Halbsekelsteuer gilt als Lösegeld für eines jeden Leben; darum ist jeder, der mit in der Zahl ist, zahlungspflichtig, und die Höhe der Summe ist für alle gleich. (Für uns Christen ist Christi Blut das Lösegeld; „ihr seid teuer erkauft" 1. Kor. 6, 20; 7, 23). — Wenn jeder, der als volljährig gezählt wird, ein Lösegeld für seine Seele geben soll, andernfalls eine göttliche Plage ihn treffen würde (vgl. 2. Sam. 24), so kommt darin zum Ausdruck, daß jeder einzelne nur durch Gottes Gnade lebt und, was er ist, durch Gottes Gnade ist (1. Kor. 15, 10). Nur kraft göttlicher Gnade ist der einzelne wert, als zählbare Größe in Rechnung gestellt zu werden.

Im Allerheiligsten (qodhesch haqqodhaschim 26, 33) steht die Lade des Zeugnisses ('aron ha'edhuth) mit den Gesetzestafeln und mit der kapporeth obenauf (25, 16. 21; 40, 20; 1. Kön. 8, 9; Hebr. 9, 4 f.). Kapporeth bedeutet Bedeckung; dies Wort ist sicher nicht nur deshalb gewählt, weil die kapporeth den Deckel der Lade bildet, sondern vor allem deshalb, weil dort die Bedeckung der Sünde, an die durch das anklagende Gesetz erinnert wird, stattfinden soll (Gnadenstuhl). So sind im Allerheiligsten Gesetz und Evan-

gelium enthalten und umschlossen, und zwar so, daß das Evangelium über dem Gesetz steht. Wo Gott Wohnung nehmen will, muß sein heiliger Wille in Geltung stehen, und durch Sühne der Schuld und Vergebung der Sünden muß Gott selbst die Voraussetzung dafür schaffen, daß der Mensch zu ihm treten kann. Die Cherubim (s. o. S. 81) schauen auf den Gnadenstuhl und stellen damit dar, wie auch die Engel danach gelüstet, das Geheimnis der Gnade Gottes zu schauen (1. Petr. 1, 12).

Das Allerheiligste ist durch einen Vorhang vom Heiligen getrennt und darf nur vom Hohenpriester und auch von ihm nur einmal im Jahr betreten werden. In dieser räumlichen, zeitlichen und persönlichen Abgrenzung und Beschränkung kommt die Größe und Heiligkeit göttlicher Offenbarung zum Ausdruck; zugleich aber stellt sich darin die niedere Stufe dar, die das A. T. gegenüber dem N. T. einnimmt und innehat.

Im Heiligen stehen Räucheraltar, Schaubrottisch und Leuchter. Das Räucheropfer ist Sinnbild des Gebets, vgl. Ps. 141, 2; Luk. 1, 10; Offenb. 5, 8; 8, 3 f. und in christlichen Liedern Wendungen wie diese: „Das Gebet der frommen Schar, was sie fleht und bittet, das wird auf dem Rauchaltar vor Gott ausgeschüttet“; „Wohl, wenn das Räuchwerk des Gebets beständig in die Höhe geht“; „Dankbare Lieder sind Weihrauch und Widder“; „Mein Weihrauch und mein Widder sind mein Gebet und Lieder“. — Die Schaubrote sind der Zahl nach 12 (vgl. Lev. 24, 5 f.); deshalb sind sie wahrscheinlich auf das Gottesvolk zu beziehen, doch läßt sich mangels näherer Hinweise schwer sagen, was sie versinnbildlichen sollen. — Der Leuchter mit dem Öl erscheint Sach. 4, 11—14 als Sinnbild Gottes und seiner Gesalbten; ferner ist der Leuchter Offenb. 1, 20 Sinnbild einer Gemeinde, Matth. 5, 15 f.; Phil. 2, 15 Sinnbild für den Wandel im Licht, Matth. 25, 1—13; Luk. 12, 35 Sinnbild für die Wachsamkeit. — Das Allerheiligste verkörpert in sich Gottes Gaben (Gesetz und Evangelium) an das Gottesvolk, die Geräte des Heiligen versinnbildlichen, wie das Volk Gott gegenüberzustehen hat, und was und wie es für ihn sein soll.

Die Geräte des Vorhofs sind der Altar und das Waschbecken. Am Altar werden die Opfer dargebracht, die das Mittel sind, um die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Volk herzustellen und

aufrechtzuerhalten (s. u. zu Lev. 1—7). Das Becken dient zu den Waschungen, die die äußere und innere Reinigung und Reinigkeit versinnbildlichen, die Gott den Seinen gibt und von den Seinen erwartet. In den Geräten des Vorhofs kommt in gleicher Weise Gottes Verhältnis zum Volk wie des Volkes Verhältnis zu Gott zum Ausdruck.

Das Salböl ist das Mittel, mit dem Menschen und Geräte Gott geweiht werden; solches Salböl soll darum keiner für seinen persönlichen Bedarf zubereiten (30, 32 f. 37 f.).

bb) Die am Heiligtum amtierenden Personen und ihre Aufgaben. Dienst am Heiligtum versahen die Leviten überhaupt (s. u. zu Num. 18); zu Priestern im eigentlichen Sinn (khn) sind Aaron und seine Söhne ausersehen. In Kleidung und Funktionen haben Aaron und seine Söhne manches gemeinsam (Ex. 28, 40; 29, 9; Num. 6, 23 ff.), doch ist Aaron (bzw. sein Nachfolger) als Priester κατ᾽ ἐξοχήν über alle andern herausgehoben durch besondere Kleidung (Ex. 28) und Funktionen (Ex. 30, 10; Lev. 4, 1—21; 6, 15; Kap. 16; Num. 16 f.) und durch die Titel hakkohen hammaschi^{a}ch (der gesalbte Priester Lev. 4, 3. 5. 16; 6, 15), hakkohen haggadhol (der große Priester, Num. 35, 28; Jos. 20, 6; 2. Kön. 12, 11; 22, 4. 8; 23, 4) oder Bezeichnungen, die auf die besondere Salbung, Handfüllung und Einkleidung Bezug nehmen (Lev. 16, 32; 21, 10; Num. 35, 25).

Wie der heilige Bezirk gegliedert und abgestuft ist in Lager, Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes, so ist das heilige Volk gegliedert und abgestuft in das Königreich von Priestern, die Leviten, Aaroniden und den obersten Priester. Die räumliche und die persönliche Abstufung sind einander ganz parallel, gehören zusammen und sind aufeinander bezogen, und die Gliederung in sich ist sinnvoll. Was aber so in seinem Nebeneinander und Ineinanderabgestuftsein nur als gleichzeitig vorhanden begriffen werden kann, diese Konzentration auf eine Spitze hin, darf nicht als Ergebnis historischen Nacheinanders aufgefaßt werden. Die Idee des Priestertums kommt in der Bezeichnung Israels als Volk von Priestern zur Geltung; doch bedarf dies Priestervolk um seiner wirklichen (sündigen) Beschaffenheit willen selbst wieder eines Priestertums, und auch die obersten Priester sind nicht ohne Sünde: Aaron und seine Söhne müssen für sich ein Sündopfer darbringen (29, 14), und es müssen mancherlei

Vorsichtsmaßregeln getroffen werden, die es ermöglichen, daß sie sich zu Gott nahen, ohne zu sterben (28, 35—43; 30, 17—21).

Die Stoffe und Farben der Kleidung Aarons und seiner Söhne sind wohl nicht ohne Bedeutung gewesen (vgl. auch den Wechsel der Kleidung Lev. 6, 3 f.); jedenfalls wird für den Versöhnungstag die besondere weiße Linnenkleidung (Lev. 16, 4) vorgeschrieben im Unterschied von der sonstigen farbenreicheren Amtskleidung. Die Kleidung dient zum äußeren Ausdruck einer inneren Gesinnung bei Johannes dem Täufer (Matth. 3, 4) und erscheint Offenb. 7, 14 als Sinnbild des entsprechenden Wesens, während umgekehrt Jes. 64, 5 Wesen und Eigenschaften eines Menschen mit einem Kleid verglichen werden. Doch ist bei der heiligen Kleidung der Priester im einzelnen nicht angegeben, weshalb gerade diese Farben und Stoffe gewählt wurden, und was sie zu bedeuten hatten. Auf den Schulterstücken des Leibrocks und auf dem Amtsschild in Edelsteine eingegraben trug Aaron die Namen der 12 Stämme Israels auf seinen Schultern (28, 12) und auf seinem Herzen (28, 29), ein tiefes Sinnbild für sein Priesteramt, die Schuld seines Volkes vor Gott zu tragen und des Volkes fürbittend zu gedenken. Als Vertreter des Volkes ist er freilich selber ein sündiger Mensch, und daran mahnen die Schellen des Purpurrocks (28, 35) und die Notwendigkeit der Bedeckung der Blöße (28, 42 f.). Dagegen weist das Stirnblatt mit der Inschrift „qodhesch l^{e}jahve" darauf hin, daß er dem Volk Gottes Wohlgefallen vermittelt (28, 36 ff.), damit also als Vertreter Gottes dem Volk gegenüber erscheint.

Die Funktionen der Priester sind: der Dienst im Vorhof (die Darbringung der Opfer Ex. 29, 38—46; Lev. 1—7 und die Erteilung des Segens über das Volk Num. 6, 23—27, das Verzehren der ihnen zugewiesenen Opferanteile Lev. 2, 3. 10; 5, 13; 6, 9. 19; 7, 9 f. 14. 31—36; 24, 9); der Dienst im Heiligen (Zurichtung des Leuchters Ex. 27, 21 und des täglichen Räuchwerks Ex. 30, 7 f., jährlich einmalige Versöhnung des Räucheraltars Ex. 30, 10); der Dienst im Allerheiligsten (Vollzug der Opfer und Zeremonien am Versöhnungstag Lev. 16). Auch hier handeln die Priester und vor allem der oberste Priester einerseits als Vertreter des Volkes vor Gott, andererseits als Vertreter Gottes gegenüber dem Volk.

Die Priesterweihe vollzieht sich in folgenden Einzelhandlungen: Durch Anlegen der Kleidungsstücke werden sie in ihr Amt eingesetzt (Investitur); dabei erscheinen vor allem Gürtel und Kopfbedeckung als Insignien des Priestertums 29, 9. Das Haupt des Hohenpriesters wird mit Salböl übergossen 29, 7; Ps. 133, 2; daher heißt er hakkohen hammaschi^{a}ch (s. o.). Das Salben mit Öl ist Sinnbild der besonderen Ausrüstung mit Gottes Geist; außer dem Hohenpriester wurden so Könige (1. Sam. 10, 1; 16, 12 f.; 1. Kön. 1, 39) und Propheten (1. Kön. 19, 15 f.) gesalbt. Nach der Investitur werden ihnen die Hände gefüllt (vor Gott darf niemand leer erscheinen Ex. 23, 15). Drei Opfertiere werden dargebracht als Sündopfer, Brandopfer und Hebopfer zur Wegnahme der Sünde der Priester, zu wohlgefälligem Geruch (re^{a}ch nicho^{a}ch) für Gott und zur Weihe der Priester. Diese Weihe geht so vor sich, daß von dem Blut des Opfertieres auf Ohr, Daumen und Zehe der Priester und Blut und Salböl auf die Kleider gesprengt wird. So werden sie in den Stand gesetzt und an die Aufgabe erinnert, in rechter Weise Gottes Wort zu hören, Gottes Werke zu vollbringen und den Weg zu Gott zu finden und auf Gottes Wegen zu gehen.

Im Christentum ist der Gedanke des allgemeinen Priestertums verwirklicht (1. Petr. 2, 9), und weil Christus unser Mittler ist, sind menschliche Priester als Mittler nicht mehr nötig zwischen Gott und Mensch. Aber obwohl alle Glieder des neutestamentlichen Gottesvolkes *πνευματικοί* sind, ist der Gemeinde das geistliche Amt gegeben; um der Bedürfnisse der Gemeinde und der Ordnung in der Gemeinde willen ist ein besonderer Stand nötig, der zwar kein Mittleramt, wohl aber das Lehr-, Trost- und Strafamt innehat und auszuüben hat und für die ihm anvertrauten Seelen verantwortlich ist, ihrer auch in besonderer Fürbitte gedenken mag.

γ) Himmlisches Vorbild und irdisches Abbild. Die Wohnung und ihre Geräte sollen nach dem Vorbild, das Gott dem Mose auf dem Berge zeigt, hergestellt werden (25, 9. 40; 26, 30; Apostelgesch. 7, 44; Hebr. 8, 5). So entspringt und entspricht alles dem Heilsaufriß, den Gott von Anfang der Welt her gehabt hat (1. Petr. 1, 20). Mit der Stiftshütte und ihren Einrichtungen wird abbildweise dargestellt, was uns in Christus gegeben ist. So ist Gottes Wohnen unter dem Volk ein Hinweis darauf, daß einmal

Gottes Wort Fleisch werden und unter uns zelten würde (Joh. 1, 14), und daß Gott und Christus durch den Heiligen Geist in den Menschen Wohnung nehmen (Joh. 14, 23), so daß des Christen Leib und die christliche Gemeinde ein Tempel Gottes wird (1. Kor. 3, 16 f.; 1. Petr. 2, 5). Christus ist uns von Gott als Gnadenstuhl gegeben (ἱλαστήριον Hebr. 9, 5; Röm. 3, 25; θρόνος τῆς χάριτος Hebr. 4, 16). Im einzelnen führt vor allem der Hebräerbrief die Gegenüberstellung durch: Wie Aaron ist Christus von Gott zum Hohenpriester berufen (Hebr. 5, 4 f.); das Allerheiligste ein Vorbild der ewigen Seligkeit (Hebr. 6, 19 f.); die Stiftshütte und demgegenüber der Himmel als die vollkommenere Hütte Christi (Hebr. 8, 1 f.; 9, 1—12); die Gaben, mit denen Mose Aaron und seinen Söhnen die Hände füllt, als Vorbild des Opfers Christi (Hebr. 8, 3). Wie Aaron und seine Söhne für ihren Dienst gesalbt wurden, so ist Jesus der Gesalbte (maschiach, χριστός; Apostelgesch. 10, 38; s. u. Samuelisbücher). Aaron vertritt das Volk vor Gott; des zum Zeichen trägt er die Namen der 12 Stämme Israels auf den Schulterstücken seines Amtskleides und auf dem Amtsschild über seinem Herzen mit dem „Licht und Recht“ ('urim und tummim; 28, 12. 29 f.). So vertritt Christus uns vor Gott (Röm. 8, 34; 1. Joh. 2, 1; Hebr. 7, 25) und bekennt sich zu denen, die sich zu ihm bekennen (Matth. 10, 32).

Die Stiftshütte ist freilich auch nur Vorausdarstellung, nur ein Schatten des himmlischen Urbildes (Hebr. 8, 5; 9, 23; 10, 1). Ihre Unvollkommenheit zeigt sich daran, daß immer wieder neue Opfer dargebracht werden mußten (Hebr. 10, 2 ff.), daß die Priester selbst Schwachheit und Sünde haben, und daß sie im Lauf der Zeiten wechselten, weil der Tod sie nicht bleiben ließ, auch daran, daß Mose den Leviten das Priestertum anbefahl, während die Verheißung Juda galt und das Priestertum nach der Weise Aarons abgelöst werden soll durch das Priestertum nach der Weise Melchisedeks (Hebr. 7, 11—28). Der Bundeslade, die wohl in Kriegswirren verlorenging, soll man einst nicht mehr gedenken, weil Jerusalem selbst Jahves Thron sein wird (Jer. 3, 16 f.). In die Stiftshütte durften nur wenige Berufene eintreten, ins Allerheiligste nur der Hohepriester, und auch er nur einmal im Jahr; erst als beim Tode Jesu der Vorhang im Tempel (es ist wohl der Vorhang gemeint,

der Heiliges und Allerheiligstes trennte) zerriß, wurde der Zugang zu Gott für jeden frei (Matth. 27, 51; Hebr. 9, 8; 10, 19 f.; Röm. 5, 2; Eph. 3, 12).

g) Barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und an Huld und Treue reich (32, 1—35, 3).

α) Aufbau. Diese Kapitel haben zum Inhalt, wie Israel den Bund brach, und wie infolge der Fürbitte Moses der Bruch geheilt und der Bund von Gott erneuert wird. Der Abschnitt gliedert sich folgendermaßen: 1) Das goldene Kalb 32, 1—6; 2) Mose stillt durch seine Fürbitte Jahves Zorn und rottet den Gegenstand des Abfalls, das goldene Kalb und die Zuchtlosigkeit, aus (32, 7—14. 15—29); 3) Mose legt bei Gott erneut Fürbitte ein und erreicht, daß neben Gottes Strafe in zunehmendem Maß Zeichen von Gottes Gnade treten (32, 30—32. 33—33, 11); 4) Auf abermaliges Bitten Moses hin läßt Gott seine ganze Gnade aufleuchten: er sagt zu, daß sein Antlitz, ja er selbst mitgehen will, und Mose darf der Herrlichkeit Gottes hintennachschauen (33, 12—23); 5) Der alte Bund wird erneuert (34, 1—29); 6) An Moses glänzendem Antlitz schaut Israel einen Abglanz der Herrlichkeit Gottes (34, 30—35); 7) Der Sabbat, das besondere Zeichen des Sinaibundes, wird noch einmal eingeschärft (35, 1—3).

β) Der Abfall und seine Sühne. Israels Abfall tritt in zwiefacher Art in Erscheinung: in der Anfertigung des Kalbes und in der Zuchtlosigkeit. Das Volk sagt von dem Kalb: „das ist dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat“, und das Fest wird als „Fest für Jahve“ bezeichnet; man wollte also nicht einen andern Gott verehren, sondern Jahve, aber ihn eben unter dem Bild des Kalbes. Es handelt sich also nicht um eine Übertretung des 1., sondern des 2. Gebots. Nachgeahmt wurde das später von Jerobeam I., der auf dieser Linie sogar noch weiterging, indem er die Einheit aufgab (er machte 2 Kälber, setzte andere Priester ein und verlegte das Laubhüttenfest, alles im Gegensatz und als Konkurrenz zu dem Heiligtum in Jerusalem, s. u.), und indem er den Kult der Politik dienstbar machte (1. Kön. 12, 27—33). Die Zuchtlosigkeit zeigte sich anscheinend in Aufsässigkeit und in sittlichen Ausschweifungen. Damit ist Israel zu einem abschreckenden Beispiel geworden (1. Kor. 10, 7). — Daß Mose die Gesetzestafeln in heiligem Zorn zerbricht, ist

wie eine Ehescheidung nach geschehenem Ehebruch die äußere Bestätigung dafür, daß der Bund gebrochen i st.

Den 2 Symptomen des Abfalls entsprechen die Maßnahmen Moses: Er zerpulvert das Gußbild und tut den Staub in das Trinkwasser Israels, daß sie so ihre eigene Sünde und Schande trinken müssen, und er stellt die Ordnung wieder her, indem er die Zuchtlosen töten läßt. Diesen Auftrag führen die Leviten als Jahves Getreue aus. Dadurch löschen sie den Fluch, der von Gen. 49, 5 ff. her auf ihrem Stamme ruht, und der Fluch wird ihnen in Segen gewandelt, dadurch, daß s i e nun zum Dienst am Heiligtum ausersehen werden, vgl. Deut. 33, 8—11. Indem sie auch gegen ihre Angehörigen um Gottes willen hart und rücksichtslos sind, sind sie ein Vorbild der Jünger Jesu, die um seinetwillen auch die Nächstverwandten müssen hassen können (Luk. 14, 26). Mit aller Strenge mußte der Brandherd ausgetreten werden. Da religiös-sittliche Verfehlung geahndet wird, ist dies zugleich das erste Beispiel für Kirchenzucht sowie für das In-Erscheinung-Treten einer Art Kerngemeinde (Jahveliga) innerhalb der großen „Volkskirche".

Mose schlägt außerhalb des Lagers ein Zelt (nach der Lesart der LXX sein Zelt) auf und nennt es 'ohel mo'edh. Das ist offenbar ein Provisorium; da der Abfall Israels das Wohnen Gottes unter dem Volk vorläufig unmöglich gemacht hat, wird ein e i n f a c h e s Zelt genommen und a u ß e r h a l b des Lagers errichtet. Daß es n u r ein Provisorium ist, ist Zeichen der Strafe; daß Gott aber überhaupt mit dem Volk wieder in Beziehung tritt, und daß mit der geringeren Nähe der Beziehung auch die Schonung des Volkes verbürgt ist (vgl. 33, 5), ist Zeichen göttlicher Gnade.

γ) M o s e s F ü r b i t t e. Moses Fürbitte zeigt, wie stark und wie innerlich er mit seinem Volk verbunden und verwachsen ist. Er willigt nicht darein, als Gott sein Volk vertilgen und ihn zum großen Volk machen will (32, 10 ff.); wenn Gott dem Volk nicht vergeben will, möge er auch ihn selbst aus dem Buch des Lebens streichen.* So wünschte Paulus zugunsten seines Volkes selber von Christus weg verflucht zu sein (Röm. 9, 3); so hat Jesus für seine Feinde gebetet

* Von dem Buch Gottes, in dem die Namen derer, die Gott angehören, stehen, ist auch Ps. 69, 29; Dan. 12, 1; Luk. 10, 20; Phil. 4, 3; Offenb. 3, 5; 17, 8; 20, 12. 15 die Rede.

und den Fluch des Von-Gott-Verlassenseins an unserer Statt und uns zugut auf sich genommen.

Um Gottes Zorn aufzuhalten und Gott wieder gnädig zu stimmen, macht Moses folgendes geltend: die Erwählung des Volkes und was Gott bisher dem Volk erwiesen hat; den Eindruck, den die Ägypter von der Vernichtung des Volkes bekommen müßten; Gottes eidliche Zusicherung an die Erzväter (32, 11—13; 33, 16); die Gnade, die er (Mose) selbst bei Gott erfahren und gefunden hat (32, 32; 33, 12 f. 16; 34, 9). Im Unterschied von Aaron, der, als Mose ihn zur Rede stellt, die Schuld von sich abwälzen und des Volkes Schuld als nicht so schlimm hinzustellen sucht (32, 21—24), hält Mose dem Volk die ganze Größe der Schuld vor und gibt sie Gott gegenüber in vollem Umfang zu (32, 30 ff.): daß alle im Bösen ihr Wesen haben (32, 22) und niemand vor Gott unschuldig ist (34, 7), sieht er nicht als Entschuldigung an, sondern ist ihm Grund, sich demütig vor Gott zu beugen.

Durch sein anhaltendes und inständiges Bitten erreicht Mose (der dadurch ein Beispiel erhörlicher Fürbitte wird Jer. 15, 1), daß Gott sich dem Volk wieder zuwendet und aus unergründlicher Gnade das frühere Verhältnis wiederherstellt. (Schon Gen. 18 zeigte, wie Gott durch menschliche Fürbitte sich bestimmen läßt, vgl. 1. Joh. 5, 16.) So bezeugt Gott von sich „Ich will gnädig sein, wem ich gnädig bin, und will mich erbarmen, wessen ich mich erbarme" (33, 19; Röm. 9, 15), und Mose sinkt anbetend in die Knie vor der unermeßlichen Huld Gottes, die unter voller Wahrung seiner Heiligkeit sich durchsetzt und sich auswirkt.

δ) Die Gottesoffenbarung in Zorn und Gnade. aa) Das Handeln Gottes. Gott reagiert auf das Handeln der Menschen. Auf den Abfall Israels hin sagt er sich von dem „halsstarrigen Volk" (32, 9; 33, 3. 5; 34, 9) los; er sagt von ihm nicht mehr „mein Volk, das ich aus Ägypten heraufgeführt habe", sondern spricht zu Mose: „dein Volk, das du aus Ägypten heraufgeführt hast". Ebenso aber läßt Gott durch Moses Fürbitte, durch den Vollzug der Sühne und durch Israels weiteres Verhalten sich bestimmen, Schritt für Schritt die entstandene Trennung rückgängig zu machen und den Bruch zu heilen. Das erste Eingehen Gottes darauf, daß Mose sich vor das Volk stellt, ist Gottes Aufforderung

oder gar Bitte an Mose: „Und nun laß mich, daß mein Zorn über sie ergrimme“ (32, 10). Dann läßt Gott auf Moses eindringliche Fürbitte hin sich dessen gereuen, was er dem Volk Schlimmes angedroht hatte (32, 14). Nachdem das Kalb zerstört und die Zuchtlosigkeit geahndet ist, dürfen die Leviten als Lohn für ihren Eifer um Gott die Hände für Jahwe füllen und empfangen Segen (32, 29), und auf erneute Bitte Moses sagt Gott zu, Mose soll das Volk unter Führung von Gottes Engel ins Land bringen; doch soll später die Sünde noch gestraft werden. Gott selbst will nicht mitziehen. Das ist göttliche Strafe (32, 34 f.), aber zugleich auch Gnade: Gott schont dadurch das Volk, während er es sonst seines Ungehorsams wegen vertilgen müßte und würde (33, 1—3. 5 a). Gott fordert von dem Volk, daß es (zum Zeichen der Buße) seinen Schmuck ablege; danach will Gott sein weiteres Verhalten zu dem Volk einrichten (33, 5 b). Nachdem das geschehen ist, kann Mose das provisorische Zelt aufrichten, zwar außerhalb des Lagers, aber doch so, daß das Volk wieder die Möglichkeit hat „Jahve zu suchen“ (33, 7), und daß Gott auch dem Volk zugut mit Mose von Angesicht zu Angesicht redet (33, 11). Dann sagt Gott zu, daß sein Angesicht mitgehen und sie führen soll (33, 14); das ist das Mindeste, was Mose erbitten möchte; aber vollends, wenn Gott selbst mitginge, wäre das der deutlichste Erweis seiner Gnade (33, 15 f.). Auch das sagt Gott zu (V. 17) und läßt an Mose all seine Güte vorüberziehen, und Mose darf der Herrlichkeit Gottes hintennachschauen (V. 18—23). Schließlich läßt Gott Mose wieder zu sich auf den Berg kommen, um die neuen Gesetzestafeln in Empfang zu nehmen. Dabei tut Gott sich selbst kund und spricht von sich als „Jahve, Jahve, ein barmherziger und gnädiger Gott, geduldig, langmütig und an Huld und Treue reich, der Huld bewahrt bis an 1000 Glieder, der Missetat, Übertretung und Sünde vergibt, wo doch keiner unschuldig ist, der die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins 3. und 4. Glied“ (34, 6 f.).* Gott tut damit selbst seine ganze Gnadenfülle

* In V. 5 (wajjiqra’ beschem jahveh) und in V. 6 (wajjiqra’) ist nicht Mose, sondern Gott selbst das redende Subjekt. Das wird n a h e g e l e g t dadurch, daß Mose 34, 8 als neues Subjekt mit Namen eingeführt wird, g e s t ü t z t dadurch, daß nach 33, 19 ebenfalls Gott selbst das qara’ beschem jahveh vollziehen will, k l a r e r w i e s e n dadurch, daß Ex. 34, 6 f. in Num. 14, 17 ff. als Worte Gottes angeführt werden (Herr, wie Du gesprochen hast....)

kund, und Mose spricht daraufhin die Bitte aus: „mein Herr wolle doch mitten unter uns mitgehen, denn es ist ein halsstarriges Volk. Und du wollest unsere Missetat und unsere Sünde vergeben und uns dein Eigentum sein lassen" (34, 9). Daraufhin erneuert Gott den Bund. — Daß Gott auf das Handeln der Menschen reagiert (die Sünde straft und durch Fürbitte und Buße sich bestimmen läßt), macht ihn nicht von Menschen abhängig. Wohl aber wird daran deutlich, daß Gott die Sünde und den Sünder ernst nimmt, wenn sein Zorn über die Sünder entbrennt. Nicht um Gottes, wohl aber um des Volkes willen ist das stufenweise Schließen der Kluft notwendig. Fürbitte und Buße können das Gericht aufhalten und abwenden (vgl. z. B. Jer. 3, 12 f.; 18, 7 f.; 26, 3. 19; Joel 2, 12 ff.; Am. 5, 15; Jon. 3, 6—10). Und doch läßt sich Fürbitte, Buße und Begnadigung nicht auf eine rechnerische Formel bringen; der letzte Grund dafür, daß Gott die Sünder wieder annimmt, liegt in Gottes unergründlicher Barmherzigkeit. Über die Reue Gottes und den darin liegenden Anthropopathismus s. o. S. 54. 103 f.

bb) Das Wesen Gottes (Unterscheidungen innerhalb der Person Gottes).* Im Zusammenhang dieser Kapitel finden sich eigentümliche Differenzierungen Gottes, durch die ein ferneres und näheres Verhältnis Gottes zu dem Volk Ausdruck findet. Die verschiedenen Abstufungen sind: „mein Engel" (32, 34) bzw. „ein Engel", den Gott sendet (33, 2); „mein Angesicht" (33, 14) und schließlich Gott selbst. Gottes Engel wird 33, 2 f. deutlich von Gott selbst unterschieden. Gottes Angesicht gehört näher mit Gott zusammen als der Engel; es gehört schon zu dem unsichtbaren und für menschliche Augen allzu erhabenen Wesen Gottes (33, 20. 23); aber es scheint doch nicht völlig mit Gott selbst zu identifizieren zu sein, da 33, 16 f. (wo Gott selbst mit ihnen zu gehen gebeten wird und zusagt) gegenüber 33, 14 f. (Vorangehen von Gottes Angesicht) offenbar noch wieder einen Fortschritt der Annäherung bringt. Gottes Wesen wird mit Güte, Gnade, Barmherzigkeit und Treue umschrieben (33, 19; 34, 6 f.), wobei jedoch die Heiligkeit Gottes, vor der niemand unschuldig ist, und mit der er der Väter Sünden an den Kindern heimsucht, miteingeschlossen ist; so erscheint an der Größe der Sünde gemessen Gottes Gnade um so größer und an der Größe von Gottes Gnade

* Vgl. hierzu oben S. 147—150 „Erscheinungsformen Gottes".

gemessen die Sünde um so größer. — Daß Gott Mose seine Wege kundtat, ist nun bleibend Zeichen und Ausdruck seiner Gnade (33, 13; Ps. 103, 7). Auf die Selbstoffenbarung Gottes (34, 6 f.) stützen und berufen sich u. a. Num. 14, 17 ff.; Ps. 86, 15; 103, 8; 145, 8; Joel 2, 13; Jon. 4, 2; Mich. 7, 18; Neh. 9, 17; 2. Chron. 30, 9. Moses darf der Herrlichkeit Gottes von hinten nachschauen; Gottes Angesicht kann und darf kein Mensch sehen (33, 20—23; damit ist 33, 11 in Einklang zu bringen). Auch ist's dem Menschen nichts nütze, wenn er sich besonders hoher göttlicher Offenbarungen rühmen wollte; es ist und sei dem Menschen genug, zu wissen, daß Gott ihm gnädig und barmherzig ist: laß dir an meiner Gnade genügen (33, 19; 2. Kor. 12, 7 ff.).

ε) Die Bundeserneuerung. Gott erneuert den Bund. Geflissentlich wird hervorgehoben, daß die neuen Gesetzestafeln „wie die früheren" sind (34, 1. 4). Zwar sind sie nicht wie die ersten (32, 16) von Gott, sondern von Mose angefertigt (34, 1. 4; Mose und nicht Gott hatte sie ja auch zerbrochen 32, 19); aber es stehen darauf dieselben Worte wie auf den ersten, nämlich die Zehnworte (34, 28), und zwar auch wieder von Gott selbst geschrieben (31, 18; 32, 16; 34, 1, dem entsprechend 34, 28 b zu deuten ist). Auf den neuen Gesetzestafeln stand also nicht der Wortlaut der Verse 34, 10—26, bei denen sich auch nicht 10 Worte ergeben. In diesen Versen wird vielmehr mit dem Blick auf den geschehenen Abfall und auf die bevorstehende Landnahme rekapituliert, was das Volk bisher von Ägypten bis zum Sinai erlebt hatte. Wie Israels Geschichte mit Gottes Wundern in Ägypten anhob, so werden für die Zeit der Landnahme neue Wunder in Aussicht gestellt, zugleich aber vor Abfall zum Götzendienst der zu vertreibenden Völker gewarnt (34, 10—17). Mazzothfest und Aussonderung der Erstgeburt, die Gott beim Auszug angeordnet hatte, werden neu eingeschärft (34, 18 ff.). Schließlich werden die Schlußbestimmungen des Bundesbuchs (23, 10—19) unter Berücksichtigung der durch die Landnahme sich ergebenden Lage wiederholt (34, 20 d—26). So wird der erneute Bund in Anlehnung an den früheren und als Erneuerung des früheren geschlossen.

Zum Zeichen, daß der Bund und Gottes Gemeinschaft mit dem Volk wieder hergestellt sind, dürfen die Israeliten an Moses glän-

zendem Antlitz einen Abglanz der göttlichen Herrlichkeit schauen, so wie für uns Christus der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit ist (Hebr. 1, 3). Das hebräische Wort für glänzen (qaran) ist in der Vulgata von qeren das Horn abgeleitet und mit cornutus (gehörnt) wiedergegeben; daher kommt es, daß die von Michelangelo geschaffene gewaltige Mosestatue an der Stirn 2 Hörner aufweist. — Paulus hat den Abschnitt von Moses glänzendem Antlitz in 2. Kor. 3 unter verschiedenen Gesichtspunkten angewendet:

1) In der Gegenüberstellung vom Amt des Alten und dem des Neuen Testamentes: a) das Vergehen des Glanzes ist ein Bild dafür, daß das alttestamentliche Amt (das Gesetz, das die Verdammnis predigt) einmal aufhört und ein Ende hat; b) wenn schon das alttestamentliche Amt Klarheit (δόξα) hat, wieviel mehr das neutestamentliche, bei dem Gott einen hellen Schein in unser Herz gegeben hat (2. Kor. 3, 7—11. 18; 4, 6).

2) Während Mose die Decke vor sein Angesicht hing, nachdem er zu Israel geredet hatte, führen die Träger des neutestamentl. Amts ihr Amt mit offener Freudigkeit (2. Kor. 3, 12 f. 18).

3) Die Decke auf Moses Antlitz ist ein Bild der Verstockung Israels: a) die Israeliten können Mosen (das A. T.) nicht richtig erkennen und verstehen, die wahre Erkenntnis wird ihnen durch die Decke verwehrt, die für sie auf dem A. T. liegt (2. Kor. 3, 14 f.); b) wie Mose die Decke wegnahm, wenn er sich erneut zu Jahve hinwandte, so wird von Israels Antlitz die Decke genommen werden, wenn es sich zu dem Herrn hinwenden und bekehren würde und wird (2. Kor. 3, 15 f.). So ist die in diesem Abschnitt geschilderte Erneuerung des Bundes zugleich ein Vorbild für den „Neuen Bund“, den Gott in Jesus Christus geschlossen hat, und der allen Bußfertigen gilt und offen steht.

h) Du sollst die Zeltwohnung aufrichten (35, 4—40, 38).

α) Ihre Fertigstellung. In enger Anlehnung an Kap. 25—31, wenn auch mit kleinen Abweichungen und in teilweise anderer Reihenfolge, wird erzählt, wie die Hütte und ihr Gerät hergestellt wird, und wie sie am 1. Tag des 1. Monats, also genau 1 Jahr nach dem Auszug (40, 2. 17) aufgerichtet und geweiht wird, und wie Jahve in Gestalt der Wolke von ihr Besitz ergreift und dort

einzieht. Die Wiederholungen, die sich dabei im Verhältnis zu Kap. 25—31 ergeben, unterstreichen die Bedeutung und Wichtigkeit des Geschehens und der Einrichtungen und zeigen, daß alles tatsächlich dem Gebot Gottes und dem göttlichen Vorbild entsprechend ausgeführt wurde. Wie Gott nach der Schöpfung sein Werk ansieht und feststellt, daß alles sehr gut ist (Gen. 1, 31; 2, 3), so sieht Mose die angefertigten Geräte an und stellt fest, daß sie so gemacht sind, wie Gott es geboten hatte (39, 43), und segnet das Werk, wie Gott mit seinem Werk getan hat (Gen. 1, 21 f. 28; 2, 3). Gen. 2, 1 f. hebt hervor, daß Gott sein Werk vollendet hat, Ex. 40, 33 wird dasselbe von Mose ausgesagt; und als Christus das Ziel seines Lebens, das zugleich das Ziel der Schöpfung und das Ziel der mosaischen Stiftshütte und ihrer Einrichtungen ist, erreicht und vollendet hat, gibt er dem Ausdruck durch das Wort „es ist vollbracht“ (Joh. 19, 30).

Der Räucheraltar hat nach 30, 6 seinen Platz im Heiligen; aber da er vor dem Vorhang zum Allerheiligsten steht, und zwar so, daß er an der der Lade entsprechenden Stelle sich befindet (30, 6; 40, 5. 26), und da auch am Räucheraltar so wie an der Lade (Lev. 16) einmal im Jahr mit dem Blut des Sündopfers Versöhnung gestiftet werden soll (30, 10), ist er als das für den täglichen Gebrauch zugänglich gemachte Stück des Allerheiligsten anzusehen und wird daher Hebr. 9, 4 zum Gerät des Allerheiligsten gerechnet.

β) Ihr Schicksal. Lade und Zelt sind später voneinander getrennt worden. Nach der Landnahme fand die Lade ihren Platz in einem Gebäude in Siloh (1. Sam. 1, 3; 4, 3 f.), geriet von dort in die Hände der Philister, die sie in den Dagontempel nach Asdod schafften, dann aber sie nach Kirjath-Jearim zurückbringen (1. Sam. 4—6), wo sie bleibt (1. Sam. 7, 1 f.), bis David sie nach Jerusalem holt (2. Sam. 6) und Salomo sie in den Tempel überführt (1. Kön. 8, 6); in den Kriegswirren scheint sie verlorengegangen zu sein (Jer. 3, 16). Die Stiftshütte mit dem Brandopferaltar wurde in Nob (1. Sam. 21 f.), dann in Gibeon aufgestellt und war zur Zeit Salomos noch dort (1. Chron. 16, 39; 21, 29 f.; 2. Chron. 1, 3. 5 f.). Über ihren weiteren Verbleib ist nichts überliefert. Die irdische Gestalt der Hütte Gottes wurde zerteilt, zerfiel und ging verloren. Wohl geschah das mit durch menschliche Schuld; doch konnte

sie verfallen und mußte einmal aufhören, weil sie nur Bild der ewig bleibenden in Jesus sichtbar gewordenen und in der Einwohnung des Heiligen Geistes im einzelnen Christen und in der Gemeinde wirksam werdenden Einwohnung Gottes und Hütte Gottes ist (Joh. 1, 14; Hebr. 8, 2; 9, 11). Diese ist unvergänglich; daher ist im himmlischen Tempel die Lade des Bundes zu sehen (Offenb. 11, 19), und der himmlische Tempel ist der „Tempel des Zeltes des Zeugnisses" (ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου Offenb. 15, 5) entsprechend den Bezeichnungen „Zelt der Bezeugung" ('ohel mo'edh 40, 22 u. ö.) und „Wohnung des Zeugnisses" (mischkan ha'edhuth 38, 21). — Nachdem die Geräte angefertigt, aufgestellt und geweiht sind, läßt sich die Wolke auf das Zelt der Bezeugung nieder und die Herrlichkeit Jahves erfüllt die Wohnung. Die Wolke, die schon vorher (Ex. 13, 21 f.; 14, 19 f.) Wegweiser und Schutz war, gibt fortan dem Volk das Zeichen zum Aufbruch und zur Rast; kein Schritt wird ohne Weisung und Leitung Gottes getan. So völlig und so persönlich ist Gott in dieser irdischen Wohnung gegenwärtig, daß selbst Mose nicht hineingehen kann. So steht am Ziel und Schluß des Buches vom Auszug aus Ägypten das, was der erlösten Menschheit nach überstandenen Endzeitplagen als Ziel verheißen ist: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen" (Offenb. 21, 3).

B. Levitikus.

1. Zum Buch als Ganzem.

a) Überblick über den Inhalt.

Das Buch Exodus schließt damit, daß Gott unter dem Volk Israel Wohnung nimmt. Die Herrlichkeit Gottes kann nichts Unreines und Unheiliges neben sich dulden (vgl. z. B. Ex. 33, 5). Und doch sind die einzelnen Israeliten und das Volk als Ganzes mit manchem Fehler behaftet und neigen dazu, von Gottes Wegen abzuweichen. So gibt Gott Vorschriften, die den Israeliten eine dauernde Gemeinschaft mit Gott ermöglichen. Was von Gott trennt, räumt Gott aus dem Wege: durch Darbringung von Tierblut läßt er Versöhnung geschehen und durch Waschungen mit Wasser Reinigung, und zwar erstrecken sich Versöhnung und Reinigung auf leibliche, kultische, sittliche, religiöse Fehler und Unvollkommenheiten,

also auf das ganze Leben des Menschen in all seinen Zuständen und Beziehungen. Sodann aber soll auch das Volk sich des rechten Verhaltens Gott gegenüber befleißigen: sein ganzes Leben soll nach Gottes Willen geregelt sein und sich richten.

b) Gliederung und Aufbau.*

Der 1. Hauptteil des Buches Levitikus handelt von dem, was von Gott trennt, und wie es beseitigt wird. Er enthält a) die Opfergesetzgebung Kap. 1—7; b) Berichte über den Priesterstand Kap. 8—10; c) Reinigkeitsvorschriften Kap. 11—15; d) Anordnungen über den Versöhnungstag Kap. 16; e) das alles wird in Kap. 17 zusammengefaßt mit der Bestimmung über die Verwendung des Blutes.**

Der 2. Hauptteil enthält die Forderungen, die Gott an sein Volk stellt: a) Ehe- und Keuschheitsgesetze Kap. 18—20; b) Fehlerlosigkeit der Priester und Opfer Kap. 21. 22; c) die besonderen Festtage und der dauernde Gottesdienst Kap. 23. 24; d) Sabbatjahr und Jobeljahr Kap. 25; e) Segen und Fluch Kap. 26. Kap. 18—26 bilden ein einheitliches Ganzes; der Inhalt gibt diesen Kapiteln ein ganz besonderes Gepräge, das sich auch in besonderen stilistischen Wendungen Ausdruck verschafft. Die Bezeichnung „Heiligkeitsgesetz“ ist treffend; doch ist diese Bezeichnung nicht mit irgendwelcher Quellenscheidung in Beziehung zu bringen (s. u.). Kap. 27 ist Nachtrag, als solcher gekennzeichnet durch die Schlußunterschrift 26, 46 (ähnlich 27, 34) sowie dadurch, daß in Kap. 27 die für den Abschnitt 18—26 typischen Wendungen fehlen.

Der 2. Hauptteil (das normale Verhalten des Gottesvolkes) setzt den ersten voraus: äußerlich durch mancherlei Beziehungen, und vor allem innerlich: der heilige Wandel ist erst möglich auf Grund der von Gott gestifteten Versöhnung. Die beiden Hauptteile sind einander parallel gebaut: a) Während Lev. 1—7 den äußeren Opferdienst ordnen, geben Lev. 18—20 Richtlinien für den ver-

---

* Vgl. zum Folgenden von meinem Vater den Artikel „Lev.“ sowie „Einh.“ S. 419 ff., „Einl.“ S. 51 ff.

** Kap. 17 wird häufig mit Kap. 18—26, zusammengenommen als Heiligkeitsgesetz. Doch fehlen in Kap. 17 die für das Heiligkeitsgesetz typischen Wendungen, und mit seinen Worten über das zur Versöhnung gegebene Blut gehört Kap. 17 deutlich zu Kap. 1—16.

nünftigen Gottesdienst, daß ihr eure Leiber begebet zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei (Röm. 12, 1); b) Kap. 8—10 und 21 f. handeln vom Priesterstand; vgl. auch Lev. 10, 6 f. mit 21, 1—5. 10 ff.; c) Kap. 11—15 regeln das Verhalten im Alltagsleben, Kap. 23 f. den Gottesdienst und die Gottesverehrung; d) Kap. 16 und 25 sind dadurch aufeinander bezogen, daß das Jobeljahr am Versöhnungstage beginnt (16, 29; 25, 9); e) Kap. 17 und 26 sind zusammenfassende Schlußkapitel.

c) Zeitbestimmung.

Die Gesetze des Buches Levitikus sind im 1. Monat des 2. Jahres nach dem Auszug (Ex. 40, 17; Num. 1, 1) am Berg Sinai (Lev. 7, 38; 25, 1; 26, 46; 27, 34) gegeben. Die Gesetzgebung ist auf Lage und Umstände der mosaischen Zeit eingestellt: Durch Mose ist sie gegeben, Aaron und seine Söhne sind Priester, die Opfer werden an der Stiftshütte dargebracht, verschiedene Handlungen werden innerhalb oder außerhalb des Lagers vollzogen (Lev. 4, 12; 6, 4; 8, 17; 9, 11; 10, 4; 13, 46; 14, 3; 17, 3), die Landnahme steht erst noch bevor (Lev. 14, 34; 18, 3. 24; 19, 23; 20, 23 f.; 23, 10; 25, 2). Stiftshütte und Priestertum, von denen Ex. 25—31; 35—40 die Rede war, werden überall in Lev. vorausgesetzt und sind für die in Lev. beschriebenen Handlungen und Fälle vorgesehen; die Einrichtung und Einsetzung zielt hin auf ihre Verwendung.* Wohl ist die Gesetzgebung für dauernd gedacht („zum ewigen Recht" usw.) und auch für die Zeit des Landbesitzes mitberechnet; aber zunächst ist sie auf die Zeit der Wüstenwanderung abgestellt und so, wie sie gestaltet ist, zunächst nur in der Situation der Wüstenwanderung verständlich und durchführbar (z. B. Lev. 17, 5 alle Schlachttiere zur Stiftshütte bringen, was dann vor der Landnahme Deut. 12, 15. 20 ff. entsprechend abgeändert wird).

d) Quellenscheidung.

α) Innerhalb des Buches Levitikus. Im allgemeinen wird das Buch Lev. dem Priesterkodex (P) zugeschrieben, aber nicht

* Daß ein Volk des Altertums ohne Kult und Opfer gewesen sein sollte, ist ganz unmöglich; Bestimmungen, Schilderungen und Listen über darzubringende oder dargebrachte Opfer finden sich in ältester Zeit in Ägypten und Babylonien, vgl. auch die Nennung bestimmter Opfertiere und Opferarten in den Ras-Schamra-Texten.

als einheitliches Werk aus einem Guß betrachtet. Zwei Hauptfäden von P unterscheidet v. Rad „Die Priesterschrift im Hexateuch literarkritisch untersucht und theologisch gewertet“ (Beitr. z. Wiss. v. A. T. IV, 13, Stuttgart 1934). Doch hat man auch hier weiter aufgefasert und eine ganze Reihe von Fäden und Bruchstücken feststellen zu können geglaubt, aus denen die Quelle P zusammengesetzt sein soll. Kap. 17—26 wird als ursprünglich besonderes Gesetzeskorpus (Heiligkeitsgesetz, H) angesehen, z. T. freilich auch noch wieder sehr weitgehend in Einzelfäden aufgelöst und in Einzelbrocken zerstückt (vgl. Einl. in den Pent. S. 36 f.). Von den übrigen Kapiteln des Buches wird ebenfalls wenig als Einheit belassen, wobei sich mit der Einzelzerstückung die Tendenz verbindet, anzunehmen, daß P älteres Gut aufgenommen und verarbeitet habe. Wenn aber selbst ein so einheitliches Stück wie H in Fetzen zerpflückt wird, so kann das nur ein abschreckendes Beispiel für die Zerteilungssucht der Kritik sein. Auf so komplizierte und so mechanische Weise kann ein Buch wie Lev. nicht entstehen, und wenn es so entstanden wäre, wie die Kritik es annimmt, kann nur professoraler Überscharfsinn sich einbilden, imstande zu sein, den Werdegang noch aufzuweisen. Wenn in der Pentateuchgesetzgebung einzelne besonders wichtige Bestimmungen mehrmals wiederholt werden (z. B. das Verbot von Fett- und Blutgenuß), oder wenn derselbe Gegenstand noch einmal unter anderer Beleuchtung gebracht wird (z. B. Lev. 1—7 die Opferthora erst unter Berücksichtigung dessen, der das Opfer darbringt, dann unter dem Gesichtspunkt der Funktionen und Anteilrechte der Priester), so spricht das nicht dagegen, sondern dafür, daß die betreffenden Abschnitte von ein und demselben Verfasser herrühren.

β) D a s H e i l i g k e i t s g e s e t z f ü r s i c h g e n o m m e n. Das Heiligkeitsgesetz (H) hat zweifellos ein besonderes Gepräge. Dazu gehört die Wiederkehr bestimmter Worte und Wendungen, z. B. ’ᵃni Jahveh mit oder ohne Zufügung von ’ᵉlohekhem oder mᵉqaddischᵉkhem oder ’ᵃscher hibhdalti ’ethᵉkhem min-ha‘ammim; Hinweis auf das Land ’ᵃscher mebhi’ ’ethᵉkhem schammah oder auf den Auszug aus Ägypten. Diese Wendungen kommen zwar Kap. 18—26 besonders häufig vor, sind aber nicht auf diese Partien beschränkt, sondern eben durch solche Wendungen werden diese Kapitel mit andern Stücken des Pentateuchs verknüpft, vgl. z. B. Ex. 20, 2;

22, 30; Lev. 11, 44 f.; Num. 15, 40 f.; Deut. 14, 2. 21. Stoff und Inhalt veranlassen nur, daß diese Wendungen in Lev. 18—26 sich besonders gehäuft finden.

Da der 2. Teil von Lev. (eben H) das rechte Verhalten des Gottesvolkes beschreibt, ist auf diesen Teil später besonders gern zurückgegriffen worden. Vor allem Hesekiel benutzt ihn viel (Hes. ist abhängig von H, nicht umgekehrt und nicht gegenseitig), beschränkt sich allerdings auch wieder nicht nur auf H.

γ) Jer. 7, 21—23 und Am. 5, 25 hat man als Beleg für die Anschauung geltend gemacht, daß die ganze Opfergesetzgebung nicht mosaisch sei, sondern aus späterer Zeit stammen müsse. Jer. 7, 22 f. besagt jedoch nur, daß zeitlich und sachlich die Forderung Gottes, zu hören und zu gehorchen, an erster Stelle steht; die Aussage ist ausdrücklich auf die Erwählung und Ausführung aus Ägypten bezogen und beschränkt. Aus Am. 5, 21 f. ist ersichtlich, daß zu Amos Zeit die Opferthora und ihre Termini bekannt waren. Ferner: grammatisch-stilistisch gesehen könnte in Am. 5, 25 das Fragewort ha im Sinn von h^alo' gemeint sein („habt ihr mir nicht Schlachtopfer und Speis'opfer gebracht?"); dann würde gerade das Gegenteil von dem, was die Kritik herausliest, sich ergeben. Möglich wäre aber auch, daß, ebenso wie in den 40 Jahren der Wüstenwanderung die Beschneidung unterblieb (Jos. 5, 4 f.), so auch die Opfer in dieser Zeit nicht durchgeführt wurden; hielt das Volk doch an heidnischem Götzen- und Dämonendienst fest (Lev. 17, 7; Hes. 20, 8). Auf jeden Fall ist zu beachten, daß Am. 5, 26 mit „und" sich ganz eng an V. 25 anschließt und ihm seine Beleuchtung gibt: der Götzendienst, den sie trieben, ließ die Opfer nicht zur Geltung kommen, sei es, daß man sie gar nicht darbrachte, sei es, daß sie nur äußerlich dargebracht und durch den Götzendienst wertlos wurden; in diesem Zusammenhang scheint Am. 5, 25 in Apostelgesch. 7, 42 f. gesehen zu sein.

2. Der theologische Gehalt des 1. Hauptteils (Kap. 1—17): „Die Seele des Fleisches ist im Blut, und ich habe es euch auf den Altar gegeben, zu versöhnen eure Seelen."

a) Die Opfer (Kap. 1—7).

α) Die Bedeutung des Opfers, aa) im allgemeinen. Ausdrückliche Erklärungen fehlen; die einzelnen Opferarten werden

in ihrer Bedeutung offenbar als bekannt vorausgesetzt. Der Sinn der Opfer und einzelner Riten ist aus den Namen, einzelnen Zweckbestimmungen und einigen Andeutungen zu entnehmen, wobei die Deutung nicht immer ganz sicher ist.

Der alle Opferarten zusammenfassende Begriff ist qorban (vgl. Lev. 1, 2 f.; 2, 1; 3, 1; 4, 32). Das von demselben Wortstamm qrb gebildete und bei den Opferzeremonien ständig gebrauchte hiqribh bedeutet zwar nicht direkt „Jahve darbringen", sondern bezeichnet das Herbeibringen des Opfertieres oder Opfermaterials (auch wo es wie 3, 1 „vor Jahwe" heißt, ist dieses „vor Jahwe" lokal zu deuten entsprechend den Ausdrücken „zum Altar", „zur Stiftshütte", „zum Priester"); doch ist das Opfer in allen Fällen „für Jahve" bestimmt, so daß sich mit ihm der Gedanke einer Gabe an Gott verbindet, die zugleich Ausdruck innerer Hingabe an Gott ist.

Die meisten Opfer sind Tieropfer, und ein wichtiger Akt ist dabei stets die Verwendung des Blutes, das an den Altar (im Vorhof oder in der Stiftshütte) gesprengt, gestrichen, gegossen oder gepreßt wird. Für das Opferblut gibt Gott die Deutung: „Ich habe es euch auf den Altar gegeben, zu versöhnen eure Seelen" (Lev. 17, 11). So ist das Opfer nicht nur eine Gabe des Menschen an Gott, sondern die Einrichtung der alttestamentlichen Opfer ist eine Gabe Gottes an die Menschen, und bei jedem einzelnen dieser Opfer gab Gott dem, der es darbrachte, Vergebung und Versöhnung. Qorban, das mit dem Wort qarebh „nahesein" zusammenhängt, bezeichnet das Opfer als etwas, das der Mensch Gott darbringt (nahebringt), vgl. Mark. 7, 11, zugleich und vor allem aber als das Mittel, wodurch Gott dem Menschen nahe kommt und es ihm überhaupt erst ermöglicht, sich zu Gott zu nahen und Gott etwas darzubringen.

Wo Opferteile dem Genuß der Menschen zugewiesen werden, erhält das Opfer den Charakter der Kommunion, einer Mahlzeit, bei der und durch die Gott und Mensch sowie die an der Mahlzeit teilnehmenden Menschen untereinander in engster Gemeinschaft sich befinden und zu einer festen Gemeinschaft zusammengeschlossen werden.

bb) Die einzelnen Opferarten. 5 Opferarten sind vorgesehen: 'olah (Brandopfer, bei dem, abgesehen vom Blut, alles verbrannt wird), minchah (Speisopfer, von dem ein Teil verbrannt, das übrige von den Priestern verzehrt wird), zebhach sch^{e}lamim (Heils- und Friedensopfer, wohl auch Erfüllungsopfer von schlm = sein Gelübde erfüllen; von diesen Opfern ist ein Teil für Jahwe, ein Teil für den Priester und ein Teil für den, der das Opfer darbringt, bestimmt), chatta't (Sündopfer, in Form einer 'olah, bei größter Armut in Gestalt einer minchah ohne Öl und Weihrauch), 'ascham (Schuldopfer, wobei ein Widder wohl als 'olah dargebracht wird). Neben diesem Gebrauch als Bezeichnung bestimmter Opferarten kommen die Worte auch in allgemeinerer Bedeutung vor: chatta't in der Bedeutung „Sünde" z. B. Lev. 4, 23; 'ascham in der Bedeutung „Buße" Lev. 5, 6 f. (der Abschnitt 5, 1—13 gehört noch zum chatta't-Opfer, vgl. 5, 6 ff. und ist nicht so aufzufassen, als kenne der Verfasser des Abschnittes den Unterschied von chatta't-Opfer und 'ascham-Opfer noch nicht); minchah ganz allgemein als Opfergabe und Darbringung Gen. 4, 3 ff. (auch Abels Tieropfer wird als minchah bezeichnet).

Bei 'olah und minchah wird nicht angegeben, in welchen Fällen sie anzuwenden sind; zebhach sch^{e}lamim umfaßt die Unterarten zebhach hattodhah (Dankopfer), n^{e}dhabhah (freiwilliges Opfer), nedher (Gelübdeopfer), millu'im (Füllopfer); die Namen geben zugleich an, bei welcher Gelegenheit diese Opfer dargebracht wurden. Das chatta't-Opfer ist abgestuft nach Rang und Vermögen der Personen, die es darzubringen haben; es kommt zur Anwendung bei Verfehlungen (Verunreinigung, Meineid), die zunächst dem Betreffenden verborgen blieben, ihm dann aber zur Erkenntnis und zum Bewußtsein kommen. Das 'ascham wird dargebracht bei versehentlicher Veruntreuung und bei unwissentlicher Nichtinnehaltung göttlicher Verbote. Auch die verborgenen Sünden und unabsichtlichen Verfehlungen bedürfen der Versöhnung und Vergebung von seiten Gottes (vgl. Ps. 19, 13). Doch ist nicht gesagt, ja wegen des Vorhandenseins der beiden hierfür vorgesehenen Opferarten (chatta't und 'ascham) nicht einmal wahrscheinlich, daß 'olah und minchah ebenfalls nur für versehentliche Unwissenheitssünden bestimmt seien.

Bei der minchah scheint der Charakter des Opfers als Gabe im Vordergrund zu stehen, da hier das sühnende Blut fehlt. Und doch hat in einem Sonderfall auch die minchah sühnende Kraft und Wirkung (5, 13). Schon das Tierleben ist kein völliges Äquivalent für eine Menschenseele; aber Gott läßt sich's gefallen, daß das Tierleben für die Menschenseele hingegeben wird. Ein weiteres Zeichen für die Herablassung Gottes und für die Tatsache, daß die Opfer nicht als gleichwertiger Ersatz, sondern als Gnadenstiftung Gottes anzusehen sind, ist es, daß bei menschlichem Unvermögen auch Mehl an die Stelle des Tieres treten darf.

cc) Die Art der Darbringung. Derjenige, der das Opfer bringt, soll dem Tier, ehe es geschlachtet wird, die Hand auf den Kopf stemmen. Dadurch soll dem Tier wohl die Schuld des Menschen übertragen werden. Lev. 16, 21 f. wird das ausdrücklich hervorgehoben; schon deshalb liegt es nahe, auch die sonstigen Handauflegungen auf ein Opfertier ebenso zu deuten. Außerdem gibt Lev. 1, 3 f. als Zweck und Bedeutung dieser Handlung an: lirṣono liphne Jahve (ihm zum Wohlgefallen vor Jahve), und w^{e}nirṣah-lo l^{e}kapper ʻalaw (es wird ihm zugute gerechnet werden, ihn zu versöhnen). Die Suffixe (-o, lo, ʻalaw) beziehen sich auf den Menschen, der das Opfer darbringt, nicht auf das Opfertier (vgl. Lev. 4, 20; 7, 18). Dem Menschen kann das Opfer aber nur deshalb vor Jahwe zugute gerechnet werden, weil dem Opfertier die Schuld des Menschen angerechnet wird. Ebenso hat das goldene Stirnblatt Aarons die Wirkung, den Israeliten Gottes Wohlgefallen zu verschaffen (er trägt es l^{e}raṣon lahem liphne jahve), weil er mit dem Stirnblatt die Schuld der israelitischen Weihegaben trägt (Ex. 28, 38). Und wie das Stirnblatt die Inschrift qodhesch l^{e}jahve (Ex. 28, 36) trägt, so sind auch die Leiber der Opfertiere qodhesch qodhaschim (z. B. Lev. 6, 18; 7, 1).

Beim Tieropfer handelt es sich also um Stellvertretung, satisfactio vicaria, im strengen Vollsinn des Wortes. Auch dient ja das Blut zur Versöhnung, weil es der Träger des Lebens ist (Lev. 17, 11); das Leben des Tieres muß dargebracht werden, um der menschlichen Seele Leben von Gott zu erwirken und Bestehen und Leben vor Gott zu ermöglichen. Die Opfertiere sollen ohne Fehler, die Mehlspeisen nicht mit Sauerteig oder Honig gesäuert sein. Das Blut als

Träger des Lebens und Sühnemittel und alles Fett als das Beste darf nicht gegessen werden. Alle Opfer werden mit dem „Salz des Bundes“ gesalzen (vgl. Mark. 9, 49 f.).

β) Abweisung von Mißdeutungen. Die für Gott bestimmten Opferteile werden auf dem Altar verbrannt zum angenehmen Geruch (re^{a}ch nicho^{a}ch, vgl. Gen. 8, 21) für Jahve. Abzuweisen sind aber die von religionsgeschichtlicher Seite her vorgebrachten Deutungen, als ob Gott die Gaben zu seiner Nahrung brauchte. Nicht Gott braucht die Gabe, sondern für den Menschen ist es nötig, daß er mit einer Gabe Gott Ehre zollt und die äußere Gabe zugleich als Sinnbild eigener Hingabe an Gott darbringt, und daß Gott die Gabe gnädig annimmt und sich gefallen läßt. Auch hinter den Opferbestimmungen von Levitikus steht der Gedanke, dem dann Ps. 50, 7—15 direkten Ausdruck gibt, besonders V. 13, wo Gott spricht: „Meinst du, daß ich Ochsenfleisch essen wolle und Bocksblut trinken?“ Und wenn Gott den Menschen das Blut zur Versöhnung ihrer Seele auf den Altar gibt, so ist damit kundgetan, was Paulus den Heiden in Athen von Gott erst sagen muß: „Sein wird nicht von Menschenhänden gepflegt, als der jemandes bedürfe, so er selber jedermann Leben und Odem allenthalben gibt“ (Apostelgesch. 17, 25). Zwar kommt für die Opfer die Bezeichnung „Brot Gottes“ (lechem ’elohim u. ä. bzw. l^{e}jahve) vor: Lev. 3, 16; 21, 6. 8. 17. 21. 22; 22, 25; doch würde man das Wort „Brot“ pressen, wollte man es zu wörtlich nehmen und an ein Essen von seiten Gottes denken (Lev. 3, 16 wird lechem erläutert durch das appositionell zugefügte ’ischscheh l^{e}re^{a}ch nicho^{a}ch). Brot Gottes bleibt es auch, wenn er es nicht verzehrt, wie auch das des Priesters Brot ist, was ein anderer als er selber verzehrt (Lev. 22, 11).

Da die Opfereinrichtung eine Gabe Gottes ist, im Opferwesen ein Amt, das die Versöhnung predigt, errichtet ist und dem Opfernden Gottes Wohlgefallen geschenkt und die Gerechtigkeit zugerechnet wird, so wird dadurch aller verdienstlicher Charakter der Opfer ausgeschlossen. Die Opfergesetzgebung ist Evangelium auf alttestamentlicher Stufe. Die alttestamentlichen Opfer sind nicht ein Handeln des Menschen mit und an Gott (magisch oder juristisch), sondern ein Handeln Gottes mit und an den Menschen.

γ) Die Stellung der Propheten zum Opfer. Bei den Propheten finden sich harte Worte, in denen Gott die Opfer, die Israel ihm darbringt, verwirft, vgl. Jes. 1, 10—15; 43, 22 f.; Jer. 6, 20; 7, 21—23; Hos. 6, 6; Am. 5, 21—25; Mich. 6, 6—8. Daß aber nicht die Opfer als solche verworfen werden zugunsten eines mehr innerlichen Gottesdienstes, zeigt sich daran, daß Jes. 1, 12. 15; 29, 13; Am. 5, 21 ff. ebenso Gebet, Feiertage, gottesdienstliche Versammlungen und Lieder verworfen werden. Nur deshalb hat Gott keinen Gefallen an den Opfern, weil und wenn sie als opus operatum geleistet werden ohne entsprechende an Gott hingegebene Gesinnung und ohne Gehorsam gegen Gottes Wort im täglichen Leben. Für die Endzeit, wo das Verhältnis zwischen Gott und Volk wiederhergestellt ist, ist auch nach den Worten der Propheten Darbringung von Opfern vorgesehen, vgl. z. B. Jes. 19, 21; 56, 7; 60, 7; Jer. 33, 18; Hes. 20, 40 f.; 45, 15 f., und in Hos. 3, 4 erscheint das Fehlen von Opfern als Strafe und Not. Daß Gott nicht äußerlich dargebrachtes Opfer, sondern Gehorsam und demütige Gesinnung haben will, sagen auch Ps. 40, 7 ff.; 51, 18 f.; sind diese aber vorhanden, dann hat Gott auch am äußeren Opfer Gefallen Ps. 51, 21.

δ) Die Opfer in neutestamentlicher Beleuchtung. Der Gedanke der Hingabe an Gott, der die eine Seite des alttestamentlichen Opferwesens ausmacht, ist im N. T. aufrechterhalten, vgl. Röm. 12, 1; 1. Petr. 2, 5. Wohl erscheint das Opfer hier nur als Bild für geistig-sittliche Dinge; aber die Hingabe an Gott kann auch in äußeren Gaben zum Ausdruck kommen und in solche Gabe hineingelegt werden, vgl. Phil. 4, 18; Hebr. 13, 15 f.

Die alttestamentlichen Opfer als Mittel der Versöhnung waren nur ein Notbehelf; „es ist unmöglich, durch Ochsen und Bocksblut Sünden wegzunehmen“ (Hebr. 10, 4). Die Notwendigkeit ständig neuer Darbringung von Opfern läßt die Opfer nur als Erinnerung an die zu sühnende Schuld erscheinen (Hebr. 10, 1—3), und Gott hat sich die Opfer gefallen lassen und hat durch sie den Frommen des Alten Bundes Versöhnung geschenkt im Blick auf das fehllose Opfer Christi (Hebr. 9, 11—14), der mit einem Opfer in Ewigkeit vollendet hat, die geheiligt werden (Hebr. 10, 14), und dessen Blut uns rein macht von aller Sünde (1. Joh. 1, 7).

Der Gedanke der zwischen Gott und den Menschen durch Teilnahme an der Opfermahlzeit gestifteten Gemeinschaft findet seine Fortsetzung und Erhöhung in der Feier des heiligen Abendmahls und in der Darstellung des Himmelreichs unter dem Bild des Zu-Tische-Sitzens. Wie Gott den Priestern von den Opfern einen Anteil als Nahrung zuwies, so dürfen und sollen auch die Verkünder des Evangeliums ihren Lebensunterhalt von denen bekommen, denen sie das Evangelium bringen (1. Kor. 9, 13 f.; Luk. 10, 7; Gal. 6, 6).

b) Die Priesterweihe (Kap. 8—10).

Was Ex. 28 f. angeordnet war, wird nun ausgeführt. Mose setzt Aaron und seine Söhne in ihr Priesteramt ein, Aaron bringt seine ersten Opfer dar, Nadab und Abihu sterben, weil sie ein nicht gebotenes Räucheropfer darbringen wollen, woran sich einige Vorschriften und Vorgänge anschließen.

Daß diese Kapitel hier stehen und nicht unmittelbar auf Ex. 28 f. oder 35—40 folgen, hat seinen guten Grund. In diesen Kapiteln wird die Opferthora (Lev. 1—7) ausgeübt und vorausgesetzt. Damit ist ein fester Anschluß nach rückwärts (Kap. 1—7) gegeben. Nach vorwärts auf die dann folgenden Bestimmungen über rein und unrein (Kap. 11—15) weist die Bestimmung, daß die Priester keinen Wein trinken sollen, um zwischen heilig und entweiht, unrein und rein unterscheiden zu können (10, 9 f.).

Inhaltlich ist auf das zu Ex. 28 f. und Lev. 1—7 Gesagte zu verweisen. Darüber hinaus ist bemerkenswert: während der 7 tägigen Weihezeit sollen die Priester vor der Stiftshütte bleiben und die „Wache Jahves halten“. Der hebräische Ausdruck (usch^emartem ’eth mischmereth Jahve) umschließt dreierlei: wachen, Gottes Gebote beobachten und der Dinge warten, die da kommen sollen. So sollen sie für sich selber wachen (vgl. die neutestamentlichen Mahnungen zur Wachsamkeit, z. B. Matth. 26, 41; 1. Thess. 5, 6; 1. Petr. 5, 8) und dabei die ihnen für die Zeit der Wache gegebenen Vorschriften innehalten (vgl. 1. Kor. 16, 13) und sich innerlich rüsten für ihren Amtsantritt. (So werden Johannes der Täufer und Jesus vor ihrem öffentlichen Auftreten zunächst in die Stille geführt; ferner erinnert dies Wartenmüssen auf die am 8. Tage stattfindende Er-

scheinung der Herrlichkeit Gottes Lev. 9, 4. 6 an Jesu Wort von den Knechten, die auf das Kommen ihres Herrn warten und deshalb wachen sollen Luk. 12, 36 ff.) Zugleich sollen sie für die andern wachen, so wie später die Propheten Jesaja und Habakuk auf der Wacht stehen (Jes. 21, 8; Hab. 2, 1; auch hier wird das Wort mischmereth gebraucht), und sie sollen wachen über den ihnen anvertrauten Seelen (vgl. Hes. 3, 17—21; Apostelgesch. 20, 28—31; Hebr. 13, 17; Eph. 6, 18).

Mit der Vernichtung Nadabs und Abihus zeigt Gott, daß er allen selbsterwählten Gottesdienst verwirft (vgl. Kol. 2, 22 f.) und kein „fremdes Feuer" duldet (vgl. 2. Kor. 6, 14 ff.). Weil Nadab und Abihu den Unterschied von dem, was Gott haben will und was er nicht will, nicht beachtet haben, wird wohl die Vorschrift gegeben, daß die Priester nüchtern sein sollen, um diese Unterschiede halten und das Volk recht lehren zu können. So soll auch nach dem N. T. ein Bischof u. a. nüchtern sein und imstande, andere zu lehren (1. Tim. 3, 2). Als gottgeweiht sollen die Priester sich nicht über den Toten verunreinigen, obwohl es die nächsten Angehörigen sind; dem ist Luk. 9, 60 ähnlich: „Laß die Toten ihre Toten begraben, gehe du aber hin und verkündige das Reich Gottes."

c) Rein und unrein (Kap. 11—15).

α) Bedeutung der Reinigkeitsgesetze, aa) im allgemeinen. Es handelt sich um die Unterscheidung der reinen und unreinen Tiere, der Reinigung der Wöchnerinnen, Kennzeichen und Reinigung von Aussatz an Menschen und Häusern, Verunreinigung infolge leiblichen Ausflusses. Es liegt nahe, in den Reinheits- und Reinigungsvorschriften diätetische, hygienische und sanitäre Maßnahmen zu sehen. Und doch ist das eine falsche Betrachtungsweise. Warum sollte sonst z. B. die Reinigung einer Wöchnerin nach der Geburt eines Mädchens doppelt so lange dauern als nach der Geburt eines Knaben? Rein und unrein steht vielmehr unter religiös-kultischem Gesichtspunkt. Deutlich ausgesprochen wird das 15, 31: „Ihr sollt die Kinder Israel von dem Sichverunreinigen fernhalten, damit sie nicht sterben infolge ihres Sichverunreinigens, dadurch daß sie meine Wohnung, die in ihrer Mitte ist, verunreinigen."

Alle Verunreinigung des Volkes, unter dem Gott wohnt, würde Gottes Wohnung entweihen. So äußerlich diese Art der Gottesscheu zu sein scheint, so ist sie doch ein eindringlicher Hinweis darauf, daß das ganze Leben, alle leiblichen Zustände des Menschen und alle Dinge in Kreatur und Natur, von der Gegenwartsnähe Gottes betroffen und mit Beschlag belegt werden. So sind auch die Waschungen religiös-kultischer Art und gehören in eine Reihe mit den sonstigen kultischen Reinigungsmitteln (Darbringung von Opfertieren, Besprengung mit Blut und Öl). Lev. 20, 24 ff. deutet die Aussonderung und Unterscheidung der reinen Tiere von den unreinen als ein Sinnbild dafür, daß Gott Israel aus allen Völkern ausgesondert hat.

Weshalb im einzelnen die einen Tiere und Zustände als unrein gelten und andere nicht, ist nicht angegeben und läßt sich nicht ergründen. Die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren besteht schon zur Zeit Noahs (Gen. 7, 2. 8; 8, 20), wobei jedoch nicht zu entscheiden ist, ob die zur Zeit Noahs für unrein geltenden Tiere dieselben waren wie die Lev. 11 genannten. Die Tiere, die in Israel als rein galten und geopfert werden konnten, waren zwar andere als bei den Ägyptern (Ex. 8, 22); trotzdem ist sehr fraglich, ob die Bestimmung von rein und unrein darauf Rücksicht nahm, ob die betreffenden Tiere bei andern Völkern als heilig galten oder nicht. Der Stier, der in Ägypten heilig war, war in Israel Hauptopfertier; die Katze, die in Ägypten ebenso heilig gehalten wurde wie der Stier, galt in Israel nach Lev. 11, 27 als unrein. In Lev. 11 Reste von Totemismus zu sehen, ist willkürlich und abwegig. Wenn alles, was mit Geburt und Tod zusammenhängt und zusammenkommt, für unrein gilt, so geht das wohl auf Gen. 3, 16—19 zurück, wo Mutterschaft und Sterben im Zusammenhang mit Fluch und Strafe Gottes stehen. Daß die Reinigungszeit bei der Geburt eines Mädchens doppelt so lange dauert wie bei der Geburt eines Knaben, hängt mit der Gen. 3, 16 gegebenen Stellung des weiblichen Geschlechts zusammen. Es sei auch daran erinnert, wie mit der Beschneidung sich der Gedanke an die Erbsünde verbindet (s. o. S. 151 ff.).

bb) Einzelheiten. Mit dem Hinweis darauf, daß die Bibel Kaninchen und Hase zu den Wiederkäuern rechne (Lev. 11, 5 f.;

Deut. 14, 7) hat man oft versucht die Bibel lächerlich zu machen und ihre Irrtumslosigkeit zu bestreiten. Schaphan wird allerdings von manchen nicht als Kaninchen, sondern als Klippdachs oder Klippschliefer gedeutet. Und während manche Exegeten auch von diesem Tier behaupten, es sei kein Wiederkäuer, verweist O. Kleinschmidt in diesem Zusammenhang auf das, was Brehm über den Magen dieses Tieres schreibt („Entwicklungsgedanke und Schöpfungsglaube", Zeitschr. f. Theologie und Kirche, 1936, S. 249 f.). Bei dem Hasen rechtfertigt man seine Zählung unter die Wiederkäuer gewöhnlich damit, daß man auf die den Wiederkäuern ähnlichen Kaubewegungen des Hasen verweist. Dr. V. A. Wille* legt, vor allem in Anschluß an Ch. Morot** dar, daß Hasen und Kaninchen zwar nicht so wie die andern Wiederkäuer die Speise vom Magen aus noch einmal nach oben führen, wohl aber ihr Futter ein zweites Mal den Speiseweg passieren lassen, nachdem es beim erstenmal Magen und Därme nur halbverdaut durchlaufen hat; danach könnten auch Hase und Kaninchen mit gutem Recht zu den Wiederkäuern gerechnet werden.

Bei der Reinigung vom Aussatz an Mensch und Haus werden 2 Vögel genommen; der eine wird geschlachtet, und mit dessen Blut wird der Aussätzige besprengt und dadurch gereinigt; der andere wird ins freie Feld fliegen gelassen. Der 2. Vogel ist nicht ein Bild der wiedererlangten Bewegungsfreiheit des Aussätzigen; bei der Reinigung des aussätzigen Hauses, wo dieselbe Zeremonie vorgenommen wird, paßt diese Deutung nicht. Offenbar soll der fortfliegende Vogel versinnbildlichen, daß die bisher anhaftende Unreinigkeit ganz und für immer beseitigt ist (vgl. auch unten bei Lev. 16 die 2 Böcke am Versöhnungstag).

β) R e i n u n d u n r e i n i m N. T. Nach der Geburt Jesu bringen seine Eltern das für die Wöchnerin vorgeschriebene Opfer (Luk. 2, 23 f.); auch hinsichtlich der Reinigungsvorschriften war Jesus also unter das Gesetz getan (Gal. 4, 4). Dem Aussätzigen, der ihn um Heilung bittet, sagt Jesus: „sei rein" (Matth. 8, 2 f.) und befiehlt denen, die er vom Aussatz heilte, daß sie sich den Priestern

* „Idisslar haren? En naturhistorik studie", schwed. Übersetzung von O. Haglund, Mariestad 1933.

** „Des pelotes stomacales des léporidés" 1882 in den „Mémoires de la Société Centrale de médicine vétérinaire" lt. Wille-Haglund S. 46.

zeigen und die im Gesetz gebotene Gabe opfern sollten (Matth. 8, 4; Luk. 17, 14).

Gegen die Pharisäer, die äußerlich peinlichst auf Innehaltung der Reinigkeitsvorschriften achteten, in ihrem Herzen aber voll Unreinigkeit waren, hat er freilich harte Worte gebraucht (Luk. 11, 38 ff.; Matth. 23, 25 f.) und sie darauf hingewiesen: nicht, was in den Mund hineingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Mund herausgeht und die argen Gedanken, die aus dem Herzen kommen (Matth. 15, 11—20). Vor solcher Unreinheit sollen Christen sich hüten (z. B. Eph. 5, 3 ff.; 1. Thess. 4, 7) und dem göttlichen Vorbild entsprechend sich reinigen (1. Joh. 3, 3). „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (Matth. 5, 8). „Ein reiner und unbefleckter Gottesdienst vor Gott dem Vater ist der: die Witwen und Waisen in ihrer Trübsal besuchen und sich von der Welt unbefleckt halten" (Jak. 1, 27). „Das Blut Christi macht uns rein von aller Sünde" (1. Joh. 1, 7), durch die Taufe sind wir gewaschen am Leib mit reinem Wasser (Hebr. 10, 22), und den Jüngern, denen Jesus die Füße wäscht, sagt er: „ihr seid schon rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe" (Joh. 15, 3). Die Erlösten, die vor Gottes Stuhl stehen, „haben ihre Kleider gewaschen und haben ihre Kleider hell gemacht im Blut des Lammes" (Offenb. 7, 14). „So der Ochsen und der Böcke Blut ... heiligt die Unreinen zu der leiblichen Reinigkeit, wieviel mehr wird das Blut Jesu Christi unser Gewissen reinigen von den toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott" (Hebr. 9, 13 f.), vgl. auch Sach. 13, 1 die Verheißung von dem offenen Born wider Sünde und Unreinigkeit.

Der Unterschied reiner und unreiner Tiere, der den Unterschied Israels und der Heiden versinnbildlicht, wird aufgehoben, als die Heiden auch zum Gottesvolk berufen werden (Apostelgesch. 10). Der christlichen Gemeinde und den einzelnen Christen gilt: Es ist nichts an und für sich gemein, nur dem, der es für gemein rechnet, ist es gemein (Röm. 14, 14, vgl. Tit. 1, 15). Über Speise und Trank soll niemand sich Gewissen machen (Kol. 2, 16); Essen oder Nichtessen geschehe Gott zur Ehre (Röm. 14, 6; 1. Kor. 10, 31) und in Rücksicht auf den Bruder und die schwachen Gewissen (Röm. 14, 1 ff. 20 f.).

d) Der Versöhnungstag (Lev. 16).*

α) Höhepunkt der Sühnevorschriften. Der Versöhnungstag bildet den Höhepunkt der Maßnahmen, durch die beseitigt wird, was zwischen Gott und dem Volke steht. Als Höhepunkt tritt er dadurch in Erscheinung, daß er nur einmal im Jahr gehalten wird, und daß an ihm die Schuld eines ganzen Jahres gesühnt wird. Die Sühne wird für das ganze Volk vollzogen, auch für die Priester und auch für den Hohenpriester selbst; als Zeichen der Trauer über die Sünde wird für diesen Tag Fasten vorgeschrieben (das einzige im Gesetz), und der Hohepriester soll nicht die ihm sonst eigene prächtige Amtstracht, sondern einfache Linnenkleidung anlegen. Die Reinigung erstreckt sich auf alle Sünden, und gesühnt wird auch das ganze Heiligtum von aller Schuld, womit die Israeliten es entweiht haben. Der besonderen Bedeutung des Tages entspricht es, daß das Blut der Opfertiere nicht nur an den Brandopferaltar und nicht nur ins Heilige an den Vorhang gebracht wird, sondern in das Allerheiligste kommt und auf und vor die Kapporeth gesprengt wird. Alle sonstigen Opfer machten den Versöhnungstag nicht überflüssig, und darin, daß am Versöhnungstag auch das Heiligtum entsühnt wurde, lag die Verheißung, daß Gott auch die dort fernerhin täglich darzubringenden Opfer gnädig annehmen wolle und werde.

β) Stellung und Gliederung des Kapitels. Als Höhepunkt stehen die Anordnungen über den Versöhnungstag passend am Schluß aller Sühnevorschriften. Die Opferbestimmungen über ‘olah und chatta't (vgl. Lev. 1—7) werden vorausgesetzt; an das letzte Kapitel des 2. Hauptabschnittes (Lev. 8—10) knüpft 16, 1 an; der Schluß (15, 31) des 3. Hauptabschnittes (Lev. 11—15) spricht davon, daß durch die Unreinheit der Israeliten die in ihrer Mitte befindliche Gotteswohnung entweiht wird, wodurch die Einsetzung des Versöhnungstages mit notwendig wird, und wofür der Versöhnungstag Abhilfe schafft. Kap. 11—15 unterbrechen also nicht den Zusammenhang von Kap. 10 und 16, sondern geben eine weitere Grundlage für Kap. 16 und sind an ihrer Stelle durchaus am Platz.

* Vgl. hierzu die Artikel meines Vaters „At.“ und „Az.“

Kap. 16 gliedert sich in 4 Abschnitte: V. 1—10 Überblick über Opfermaterial und Verfahren am Versöhnungstag; V. 11—24 Einzelausführung; V. 25—28 Regelung von Begleitumständen, die sich bei der Hauptzeremonie ergeben; V. 29—34 Anweisung an die Israeliten, wie sie den Tag begehen sollen, und was er für sie bedeutet. Auch bei weiterer Untergliederung tritt immer wieder die 4-Zahl von Abschnitten entgegen. Inhaltlich und aufbaumäßig bildet das Kapitel ein geschlossenes, wohlgeordnetes Ganzes. Unter verschiedenen Gesichtspunkten und auf verschiedene Weise hat man versucht, das Kapitel in Quellenschichten aufzuteilen; doch ist solch Unterfangen willkürlich und unangebracht.

γ) Spätere Erwähnungen und Nichterwähnungen des Versöhnungstages. Vom Versöhnungstag (jom hak-kippurim) sprechen Lev. 23, 26—32; 25, 9; ohne diese Bezeichnung nimmt Num. 29, 7—11 auf ihn Bezug; Ex. 30, 10 bereitet auf den Versöhnungstag vor oder spielt auf ihn an, ohne ihn ausdrücklich zu nennen (jährlich einmalige Sühne an den Hörnern des Räucheraltars); Num. 18, 7 erwähnt den Dienst hinter dem Vorhang in einer Bestimmung, die den Pflichten und Rechten der Leviten die Pflichten und Rechte der Priester gegenüberstellt; da es dort nur auf die Gegenüberstellung Leviten-Priester ankommt, werden die Funktionen der Priester zusammengefaßt, ohne die Unterscheidung innerhalb der Priesterschaft hervorzuheben, daß der Dienst hinter dem Vorhang nur dem Hohenpriester vorbehalten war. Danach wird der Versöhnungstag im A. T. überhaupt nicht wieder genannt; erst Sir. 50, 6, Philo und der Hebräerbrief nehmen wieder auf ihn Bezug.

Der Versöhnungstag sollte am 10. 7. gefeiert werden; Neh. 8 f. schildert die Begebenheiten vom 1.—24. 7. des Jahres 444, erwähnt dabei aber einen Versöhnungstag nicht; ja, der am 24. 7. gefeierte Bußtag scheint überflüssig zu sein, wenn am 10. 7. schon der Versöhnungstag als Bußtag begangen wurde. Die Wellhausensche Schule nahm daher an, der Versöhnungstag sei erst nach 444 entstanden. Das ist aber unmöglich. Lev. 16, 1 f. (Mose, Aaron, Nadab, Abihu), die wichtige Rolle, die die Kapporeth beim Versöhnungstag einnimmt, und der Zusammenhang von Lev. 16 mit der übrigen Opfergesetzgebung (Lev. 1—15) und dem ganzen Pentateuch überhaupt

weisen auf mosaische Zeit. Aus dem Schweigen späterer Quellen auf Nochnichtvorhandensein des Versöhnungstages zu schließen, ist mißlich; denn auch in den von der Kritik nach 444 angesetzten Schriften und Quellenstücken wird der Versöhnungstag nicht erwähnt. Der am 24. 7. 444 abgehaltene Bußtag bezog sich auf die Sünden, die Israel seit der Väter Tagen begangen hatte Neh. 9, 2. 16—37; der Versöhnungstag, der sich nur auf die Schuld des letzten Jahres bezog, tritt demgegenüber zurück und konnte diesen besonderen Bußtag nicht ersetzen oder überflüssig erscheinen lassen. Hes. 45, 18 ff. spricht von 2 Tagen, an denen das Heiligtum durch Opfer entsündigt werden soll, und beim Passah soll der nasi' für sich und für das ganze Volk einen Sündopferfarren darbringen (Hes. 45, 22). Das sind offenbar Anklänge an den Versöhnungstag von Lev. 16, obwohl Zeit, Zahlen und Zeremonien andere sind als in Lev. 16. Es ist verkehrt, mit der Kritik anzunehmen, der Versöhnungstag von Lev. 16 habe sich aus den Angaben Hesekiels entwickelt. Vielmehr setzt Hesekiel mit den kurzen Bemerkungen offenbar das Bestehen eines Versöhnungstages, wie ihn Lev. 16 beschreibt, und die Kenntnis seiner Bedeutung voraus; ist es doch auch sonst für den Abschnitt Hes. 40—48 charakteristisch, daß er die mosaischen Bestimmungen kennt und voraussetzt, an sie anknüpft und in prophetischer Vollmacht frei mit ihnen schaltend sie umgestaltet. Hes. 40—48 stellt außerdem nicht ein von Menschen durchzuführendes Programm dar, ist auch kein Spiegelbild geschichtlicher Entwicklung im Sinn Wellhausenscher Kritik, sondern Verheißung für die von Gott herbeigeführte messianische Zeit. Sach. 3, 9 spricht davon, daß Gott in der messianischen Zeit an einem Tage die Sünde des Landes wegnehmen will; auch hier liegt prophetische Anknüpfung an und Analogie zu Lev. 16 vor.

δ) Asasel. Von den für den Versöhnungstag vorgeschriebenen Zeremonien bedarf die mit dem 2. Bock vorzunehmende Handlung besonderer Erörterung. Während der Hohepriester für sich selbst einen Farren als Sündopfer und einen Widder als Brandopfer darzubringen hat, soll die Gemeinde 2 Böcke zum Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer geben. Beide Böcke werden vor Jahwe gestellt, und über sie werden Lose angefertigt: ein Los l^ejahve und ein Los $la^{ʿa}$za'zel. Den Bock, für den das Los $la^{ʿa}$za'zel heraus-

gekommen ist, soll Aaron lebendig vor Jahwe stellen, um an ihm die Sühne zu vollziehen und ihn la'^{a}za'zel in die Wüste zu entlassen. Später stemmt Aaron diesem Bock beide Hände auf den Kopf, bekennt über ihm alle Sünden der Kinder Israel und legt sie dem Bock auf den Kopf und entsendet ihn durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste. Der Bock, der so die Sünden auf sich hat, um sie an eine abgelegene Stelle zu tragen, soll erst in der Wüste losgelassen werden. Der, welcher den Bock la'^{a}za'zel losgelassen hat, soll seine Kleider waschen.

Man hat „Asasel" als Namen eines Dämons oder des Satans gedeutet. Dafür spricht folgendes: Im Henochbuch heißt eins der führenden gottfeindlichen Engelwesen Azael, Azazel oder Azalzel. Lev. 16, 8 liegt es nahe, das l^{e}jahve und das la'^{a}za'zel ganz parallel zu fassen und daher auch bei Asasel an ein persönliches Wesen zu denken. Altes und Neues Testament lassen die Wüste als Wohnort böser Geister erscheinen (Lev. 17, 7; Deut. 32, 17; Jes. 13, 21; 34, 14; Matth. 12, 43; Luk. 8, 27 ff.). — Dagegen spricht aber: Der Name des Engelwesens im Henochbuch ist offenbar erst aus Lev. 16 entlehnt; auf solche jüdischen Deutungen ist wenig Verlaß. Bähr „Symbolik des Mosaischen Cultus" (IV. Buch, 4. Kap.) weist darauf hin, daß die Juden mehrere Termini fälschlich auf Dämonen deuteten, so jeṣer hara' Gen. 6, 5, qeṭebh Ps. 91, 6; negha' Ps. 91, 10; in dieselbe Linie gehört die jüdische Spekulation über Schem ham^{e}phorasch, wo man aus den 216 (= 3×72) Buchstaben von Ex. 14, 19—21 72 Namen von Engeln und darunter Gottes Namen herauslas und außerdem für jeden dieser 72 Engel einen Vers aus dem Psalter fand, der das Tetragramm enthält. Gerade wenn man in Lev. 16, 8 l^{e}jahve und la'^{a}za'zel als parallele Gegenüberstellung zweier persönlicher Wesen faßt, kann an einen Wüstendämon nicht gedacht werden; Gott und ein Wüstendämon stehen sich nicht gleichwertig gegenüber. Der Satan als Gegenspieler Gottes würde eher für eine solche Gegenüberstellung in Betracht kommen; aber abgesehen davon, daß die Wüste in der Bibel nicht als sein ständiger Aufenthaltsort erscheint, stehen auch Gott und der Teufel sich nicht gleichwertig gegenüber: Man mache sich bei solcher Gegenüberstellung klar, was die Zeremonie mit dem Bock besagt. Soll der eine Bock Gott und der andere dem Teufel geopfert

werden? Das A. T. gehört nicht zu den Teufelsanbetern und hat das den Teufeln dargebrachte Opfer scharf verworfen (Lev. 17, 7). Auch bilden beide Böcke zusammen das chatta't der Gemeinde (Lev. 16, 5), sind also beide Opfer für Jahwe, wie ja auch der 2. Bock vor Jahwe gestellt und an ihm die Sühne vollzogen wird (Lev. 16, 10). — Soll der Satan versöhnt werden? Gott versöhnt die Menschen nicht mit dem Satan, sondern mit sich selbst, und wiewohl Christus von der Macht des Teufels loskauft, gibt Gott das Lösegeld nicht dem Satan, sondern sich selbst; der Satan wird nicht versöhnt, sondern entmächtigt, und zwar ohne daß irgendeine Entschädigung an ihn gezahlt wird. — Der Bock trägt die Sünden des Volkes auf sich. Was soll der Satan damit anfangen? Des Satans Art ist es, zur Sünde zu verführen (Gen. 3; 1. Petr. 5, 8; Offenb. 12, 9), und seine Aufgabe ist es, die Menschen wegen unvergebener und ungesühnter, auch unerkannter Sünden vor Gott zu verklagen (Hiob 1 f.; Sach. 3, 1 f.; Offenb. 12, 10); die Sünden, die der Bock trägt, sind aber gesühnte Sünden, so daß der Satan gerade nichts mehr mit ihnen zu tun hat. Wenn man in Asasel den Teufel oder einen Dämon sieht, ergibt sich auf keine Weise ein befriedigender, dem Zusammenhang des Textes und biblischer Gottesdarstellung gerecht werdender Sinn.

Auch sprachlich ist es unmöglich, Asasel als Namen oder Bezeichnung des Teufels anzusehen. Die Etymologie und Deutung des Wortes ʿaza'zel ist freilich unsicher;* aber der Name Asasel kommt sonst nirgends für den Teufel vor. Und auch ganz abgesehen von Etymologie und nichtvorhandener sonstiger Verwendung des Wortes, wird die Deutung auf den Teufel oder einen Dämon durch die syntaktische Verbindung, in der das Wort in Lev. 16 sich findet, widerraten. Viermal kommt das Wort ʿaza'zel vor, allemal mit der Präposition lᵉ, zweimal in der Verbindung goral laʿaza'zel (Los für asasel, 16, 8. 10 a) und zweimal die Pielform von schlch (entsenden) laʿaza'zel (16, 10 b. 26). Bei der Verbindung des Wortes

* Man sieht darin entweder ein Abstraktum: Weggang oder Wegschaffung; oder ein aktivisch, passivisch oder intransitiv zu fassendes Adjektiv: auf den Bock bezogen: der weggeht, oder der wegschafft, oder der weggeschafft wird, oder der der dazu bestimmt ist, weit weg zu kommen; oder auf den Teufel oder einen Dämon bezogen: der vom rechten Weg abbringt, oder der, den man weit von sich weist.

mit goral wäre die Beziehung auf ein persönliches Wesen möglich, bei der Verbindung mit schille^{a}ch nicht. Bei schille^{a}ch wird das Ziel, wohin jemand entsandt wird, entweder mit dem he locationis angegeben, z. B. hammidhbarah (in die Wüste, Lev. 16, 10), babhelah (nach Babel, Jes. 43, 14) oder mit der Präposition ’el, z. B. ’el ’ereṣ gezerah (in ein abgelegenes Gelände, Lev. 16, 22), ’el michuṣ la‘ir (nach außerhalb der Stadt, Lev. 14, 53), ’el melekh ... (zum König ..., Jer. 27, 3). Dagegen bezeichnet ein auf schille^{a}ch folgendes l^{e} nicht das räumliche oder persönliche Ziel, sondern den Zweck und Inhalt des Sendens, vgl. Gen. 3, 23: Gott entläßt den Menschen aus dem Paradies la‘^{a}bhodh ’eth ha’^{a}dhamah (die Erde, von der er genommen ist, zu bearbeiten) und Ex. 21, 26: lachophschi j^{e}schall^{e}chennu (er soll den Knecht freilassen, ihn als frei und für frei entlassen, ihn entlassen als einen, der frei ist und frei sein soll). So wird der Bock losgelassen „zum Weggehen“, „zur Wegschaffung“* oder als der, der weggeht, wegschafft, weggeschafft wird, dazu bestimmt ist, weit weg zu kommen.** Wichtig an dem Bock ist nur, daß er weggeht und die Sünde wegschafft, nicht, wo und bei wem er endet; der Zielpunkt: hammidhbarah, ’el ’ereṣ gezerah wird deshalb ganz unbestimmt angegeben. Das Wort ‘^{a}za’zel ist also auf den Bock selbst zu beziehen und dient zur Beschreibung dessen, was der Bock tun, bzw. was mit ihm geschehen soll. Diese Deutung paßt auch Lev. 16, 8. 10a: ein Los „für Jahve“ und ein Los „zur Wegschaffung“ oder: ein Los „für den für Jahve bestimmten Bock“ und ein Los „für den Bock, der bestimmt ist, wegzugehen, wegzuschaffen, weggeschafft zu werden, weit weg zu kommen“.

Der Bock symbolisiert die Wegschaffung der Sünde*** genau so, wie bei der Reinigung vom Aussatz der ins freie Feld gelassene Vogel (Lev. 14, 7. 53) die Beseitigung der Unreinheit versinnbildlicht (s. o. S. 231). Was das eine Tier, das geschlachtet wird, nicht

---

* Bei abstrakter Fassung von ’aza’zel würde die Wendung der von Gen. 3, 23 entsprechen.

** Bei adjektivischer Fassung des ’aza’zel würde die Wendung der von Ex. 21, 26 entsprechen.

*** Vgl. auch Sach. 5 die Wegschaffung des Fluchbriefs und des die Gottlosigkeit darstellenden Weibes.

mehr darstellen kann, tut das andere Tier. Darum gehören auch beide Tiere zusammen und bilden miteinander ein Opfer. Jedes der Tiere stellt eine Seite dessen dar, was der Sinn dieses Opfers ist, das eine die Sühne vor Gott, das andere die Beseitigung dessen, was von Gott trennt. Der Asaselbock weist durch seinen Namen und durch die mit ihm vorzunehmende Zeremonie auf die gänzliche Sündenvergebung und Schuldtilgung hin: Gott vergibt völlig, und die Sünde, die Gott vergeben hat, ist beiseitegetan, so daß sie den Menschen nicht mehr quälen darf, und so daß der Mensch mit vergebenen Sünden nicht aufs neue und immer wieder sich abquälen soll. „Du strafst uns Sünder mit Geduld und schlägst nicht allzusehr, ja endlich nimmst du unsre Schuld und wirfst sie in das Meer.“

ε) Verhältnis zum N. T. Das Neue Testament hebt die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Einrichtung hervor. Jedes Jahr mußte aufs neue das Opfer des Versöhnungstages gebracht werden (Hebr. 9, 25). Der Ochsen und der Böcke Blut kann nicht völlig reinigen; durch diese Opfer geschieht vielmehr Erinnerung an die Sünde (Hebr. 9, 12; 10, 1—4). Unvollkommen ist die Einrichtung auch insofern, als der Hohepriester des Alten Testaments selbst ein sündiger Mensch ist und für sich selbst das Opfer darbringen muß, ehe er das Gottesvolk versöhnen kann (Lev. 16, 6; Hebr. 7, 27). Daß der Hohepriester nur einmal im Jahr das Allerheiligste betrat, zeigt, daß der Weg zu Gott noch nicht offenbart ist (Hebr. 9, 7 f.). All diese Unvollkommenheiten sind bei dem hohenpriesterlichen Amt Jesu nicht vorhanden.

Und doch stellt der Versöhnungstag einen Höhepunkt des Alten Testamentes dar und ist in besonders deutlicher Weise ein Vorbild dessen, was uns durch das Opfer Christi gegeben ist, freilich so, daß das Neue Testament das Alte weit überbietet. Wie der Hohepriester einmal im Jahr in das Allerheiligste ging, die Versöhnung zu veranstalten, so hat Christus als unser Hoherpriester mit einem Male das Opfer zur Versöhnung Gottes und zu unserer Erlösung gebracht und ist ἐφάπαξ in das Heilige gegangen (Röm. 6, 10; Hebr. 7, 26 f.; 9, 12. 26. 28; 10, 10; 1. Petr. 3, 18). So wie dem Asaselbock die Sünden auferlegt wurden, so ist Christus von Gott für uns zur Sünde gemacht (2. Kor. 5, 21), und wie der Bock die Sünden des Volkes trägt und wegschafft, so ist Jesus das Lamm Gottes, das

der Welt Sünde trägt und sie wegnimmt (Joh. 1, 29), und die uns verklagende Handschrift hat Jesus aus dem Wege geräumt (Kol. 2, 14). Wie alle sonst stattfindenden alttestamentlichen Versöhnungsmaßnahmen im Versöhnungstag gipfeln, so ist für uns Christen alle Versöhnung im Kreuz Christi zusammengefaßt. Die in Jesus gestiftete Versöhnung ragt durch die Einmaligkeit, Vollkommenheit, Freiwilligkeit und Wirkungskraft des Opfers über die alttestamentliche Stiftung des Versöhnungstages weit hinaus; aber mit Recht hat Delitzsch den Versöhnungstag den „Charfreitag des Alten Testaments" genannt.

e) Die Verwendung des Blutes (Kap. 17).

α) Die Vorschriften. Kap. 17 ist mit Kap. 1—16 zusammenzunehmen; es handelt zusammenfassend und unter Benutzung der Termini aus der Opfergesetzgebung von dem, was mit dem Blut der Tiere geschehen soll. Alle Schlachtung von Tieren soll an der Stiftshütte vorgenommen werden; als Heilsopfer soll das Blut der Tiere an den Altar kommen und ihr Fett verbrannt werden. Jeglicher Blutgenuß wird verboten: von eßbarer Jagdbeute (Wildbret und Vögel; hier wird Lev. 11 vorausgesetzt) soll das Blut auf die Erde gegossen und verscharrt werden. Gefallene und von Raubtieren zerrissene Tiere dürfen gegessen werden; doch schafft solch Essen kultische Unreinheit, die durch Waschung zu beheben ist.

Jede Schlachtung ist Opfer; das Opfer soll nicht den Dämonen, sondern Gott dargebracht werden; darum muß jede Schlachtung am Heiligtum vorgenommen werden. Es handelt sich um Kulteinheit und um Kultreinheit; die Einheit ist um der Reinheit und die Reinheit um der Einheit willen notwendig. Diese Bestimmung ist in ihrer vorliegenden Fassung nur in mosaischer Zeit durchführbar und denkbar; sie wird daher kurz vor der Landnahme in Deut. 12 abgeändert.

Der schon während der Wüstenwanderung einsetzende Abfall Israels, den Lev. 17, 7; Deut. 32, 17 nur andeuten, wird Hes. 20, 7—26 näher beschrieben; der mit den Dämonen getriebene Umgang wird als ein „ihnen Nachhuren" bezeichnet (ebenso Lev. 20, 5). Das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk wird damit unter dem Bild der Ehe beschrieben, und der Abfall erscheint als Ehebruch. Auf-

genommen und weiter ausgeführt wird dieses Bild dann bei Hosea, Jeremia und Hesekiel.

β) Das Blut als Lebensträger und Sühnemittel. Der Blutgenuß wird verboten, weil im Blut das Leben ist (vgl. auch Gen. 9, 4 ff.), und weil das Blut als Lebensträger von Gott zum Sühnemittel gemacht worden ist. Weil die nephesch (die Seele, das Leben) des Fleisches im Blut ist, kann das Blut die Seele und das Leben des Menschen (auch hier steht das Wort nephesch) versöhnen. Deutlich ist der Gedanke der Stellvertretung: das Tier tritt mit seinem Leben für das Leben des Menschen ein. Ebenso deutlich tritt aber zutage, daß dem Blut der Opfertiere diese sühnende Eigenschaft nicht von Natur, sondern nur kraft göttlicher Gnadensetzung eignet. Tierblut und Tierleben ist kein vollwertiger Ersatz für Menschenleben. Vollwertigen Ersatz, volle Sühne und Reinigung bringt erst das Blut Christi (1. Joh. 1, 7; Hebr. 9, 12; Offenb. 1, 5; 7, 14). Bis dahin aber und im Blick auf die Sühne durch Christi Blut läßt Gott sich die Tieropfer gefallen; durch Christi Tod aber sind sie überflüssig geworden.

Bei allen Völkern findet sich das Bewußtsein der Schuld und der Notwendigkeit, sie zu sühnen. Überall spielen Opfer und Blut dabei eine wichtige Rolle. Auch die Germanen brachten blutige Opfer dar (z. T. wohl sogar Menschenopfer), um die Schuld zu sühnen und der Götter Zorn zu stillen. In den Angriffen, die man gerade auch gegen die alttestamentlichen Opfer- und Blutbestimmungen erhebt, wird das meist übersehen! So sehr die Heiden freilich bei ihren Opfern eigene und falsche Wege gehen, so zeigt sich dabei doch ein Wissen darum, daß die Sühnung von Schuld, wie sie in der alttestamentlichen Opfergesetzgebung vorbildlich und in Christi Opfertod vollgültig gegeben ist, notwendig ist.

Die Erkenntnis, daß das Blut der Träger des Lebens ist, ist von großer Bedeutung geworden für Medizin, Biologie, Erblehre, Rassenkunde und Politik; unter religiös-kultischem Gesichtspunkt wird dieser Erkenntnis in Lev. 17, 11 Ausdruck gegeben mit eindringlicher Prägnanz und durch ihre Beziehung auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch so tief verankert wie nirgends sonst.

γ) Waschungen. In den letzten Versen des Kapitels werden noch einmal die Waschungen berührt. Der tiefste Sinn der

Waschungen ist mit der christlichen Taufe erfüllt (Tit. 3, 5; Hebr. 10, 22), durch die nicht leibliche und nicht nur kultische Unreinheit beseitigt wird, sondern die durch die Sünde hervorgerufene Befleckung der Seele und des ganzen Lebens. Die Fußwaschung, die Jesus an den Jüngern vollzieht (Joh. 13), ist nicht nur Beispiel dienender Liebe, sondern auch Symbol der Reinigung des ganzen Lebens (vgl. auch 1. Kor. 6, 11; Hebr. 1, 3). Auch hier geht das N. T. über das im A. T. Gegebene weit hinaus, und die alttestamentlichen Reinigungsvorschriften werden überflüssig, nachdem sie mit der durch Christus gegebenen Reinheit und Reinigung ihre Erfüllung gefunden haben. In diese Richtung deutet es wohl, wenn Jesus das Wasser, aus dem er den Wein machte, in Krüge füllen ließ, die um der jüdischen Reinigungsvorschriften willen dastanden (Joh. 2, 6).

Blut und Wasser sind die sühnenden und reinigenden Mittel. Daher verbindet sich mit dem Blut der Gedanke des Waschens (Offenb. 1, 5; 7, 14) und des Reinigens (1. Joh. 1, 7; Hebr. 9, 14), und umgekehrt ist das Bad der Taufe vom Tod und Blut Jesu unabtrennbar. Der Gedanke an Sühne und Reinigung schwingt wohl auch mit, wenn Johannes berichtet, daß auf den Speerstoß aus der Wunde Jesu Blut und Wasser herausfloß (Joh. 19, 34).

3. Der theologische Gehalt des 2. Hauptteils (Kap. 18—26): „Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig."

a) Religiös-sittliche Regeln für das Gottesvolk (Kap. 18—20).

α) Charakter des Heiligkeitsgesetzes. Der Abschnitt bildet den Anfang des Heiligkeitsgesetzes, mit dem Gott seine Forderungen an das Volk stellt. Der Inhalt der Kapitel legte es nahe, daß an diesen Teil des Gesetzes besonders oft angeknüpft wurde; vor allem Hesekiel bezieht sich häufig auf ihn. Es ist abwegig, diese Tatsache mit Quellenscheidung erklären zu wollen. Bei aller Besonderheit des Heiligkeitsgesetzes nach Inhalt und Sprache finden sich deutliche Verknüpfungen mit der übrigen levitischen Gesetzgebung. Besonders deutlich wird das an der Parallelität der Kapitel 1—17 und 18—26; aber auch in Einzelheiten setzen Lev. 18—26 die vorangehenden Kapitel voraus: als bekannt behandeln Lev. 18—26 die

Einrichtung des aaronitischen Priestertums, der Stiftshütte, der Opfergesetzgebung. Wiederholungen rechtfertigen sich als Ausführung von früher nur kürzeren Andeutungen oder durch Einordnung in einen neuen bestimmten Zusammenhang und unter einen bestimmten Gesichtspunkt.

Die Einleitung 18, 1—5 setzt mit den für das Heiligkeitsgesetz charakteristischen Wendungen (Ich bin Jahwe, euer Gott, meine Satzungen sollt ihr halten) und Motiven (Ausführung aus Ägypten, Einbringung in das verheißene Land) ein. 19, 2 steht das Wort, das dem Heiligkeitsgesetz seinen Namen gegeben hat: „Heilig sollt ihr sein; denn heilig bin ich, euer Gott" (vgl. auch 20, 7 f. 26 und 1. Petr. 1, 15 f.). Wie das neutestamentliche ἅγιος umschließt das alttestamentliche qadhosch zwei Begriffe: einen religiösen (Gott gehörig) und einen sittlichen (es bezeichnet den der Zugehörigkeit zu Gott entsprechenden Wandel, 1. Joh. 1, 5 ff.).

Das Gesetz macht die Erlangung des Lebens von der Erfüllung der Gebote abhängig (18, 5); mit dieser von ihm geforderten Werkgerechtigkeit tritt es in Gegensatz zu der Glaubensgerechtigkeit (Gal. 3, 11 f.). Doch gilt auch für die aus Glauben gerecht werdenden Christen die Forderung religiös-sittlicher Heiligkeit.

Lev. 18 verbietet Verwandtenheirat und sexuelle Vergehen und Perversitäten; Kap. 19 gibt Normen für das tägliche Leben mit Anklängen an den Dekalog; Kap. 20 setzt die Strafen für die in Kap. 18 und 19 genannten Verfehlungen fest.

β) Sexuelle Verbote (Kap. 18). Einige Verbote beleuchten früher geschehene und berichtete Verfehlungen der betreffenden Art (zu Lev. 18, 7 vgl. Gen. 19, 30—38; zu 18, 8 vgl. Gen. 35, 22; 49, 4; zu 18, 18 vgl. Gen. 29, 30 f.; zu 18, 22 vgl. Gen. 19, 5), ohne daß speziell diese Geschehnisse der Anlaß zu diesen Verboten sein müßten. Das Vorhandensein und Bekanntsein dieser Verbote und Vorschriften ermöglicht und erfordert Anklagen und Vorwürfe, wo die Verbote nicht beachtet werden (zu 18, 8 vgl. 1. Kor. 5, 1—5; zu 18, 16 vgl. Matth. 14, 3 f.; zu 18, 21 vgl. Ps. 106, 37; 2. Kön. 21, 6; Jer. 7, 31; zu 18, 22 vgl. Röm. 1, 27; 1. Kor. 6, 9 f.). Das Verbot der Heirat in bestimmten nahen Verwandtschaftsgraden und die Verwerfung sittlicher Perversität entstammt in erster Linie religiös-

sittlichen Motiven; es steht alles in Beziehung auf das 'ani jahveh. Auch gesundheitlich und rassehygienisch sind die Verbote bedeutsam; doch kommt ihnen in dem Zusammenhang, in dem sie gegeben sind, diese Bedeutung erst in zweiter Linie zu und mehr so, daß sie aus der Bezogenheit der Verbote auf Gott sich ableitet (z. B. unter dem Gesichtspunkt der Strafe für die Vergehen).

Die betreffenden sittlichen Normen sind jedoch auch den Menschen und Völkern ins Herz geschrieben (vgl. Röm. 2, 14 f.), die außerhalb der speziellen Gottesoffenbarung Alten und Neuen Testaments stehen. Daher werden in gesunden Völkern und unter einer verantwortungsbewußten Regierung derartige Verfehlungen gerichtlich unter Strafe gestellt, und auch heidnische Völker und nichtchristliche Menschen können diese sittlichen Normen nicht ungestraft mit Füßen treten (Lev. 18, 24—30; 20, 22 f.).

Die eheverhindernden Verwandtschaftsgrade sind von der katholischen Kirche noch eigenmächtig vermehrt worden. Dagegen streitet Luther in seiner Schrift „Welche Personen verboten sind zu ehelichen. Vom ehelichen Leben" (1522; W. A. 10^2, S. 264—304).

γ) Normen für das tägliche Leben. Kap. 19 enthält außer dem als Überschrift an markanter Stelle stehenden Wort „ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig" das wichtige Gebot „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst"; 19, 18 ist es zunächst auf den Volksgenossen bezogen, 19, 33 f. aber ebenso auf den Fremdling. Zusammen mit dem Gebot ganzer Liebe zu Gott ist dieses Gebot nach Jesu Wort das vornehmste und größte, und das ganze Gesetz und die Propheten hangen in diesen zwei Geboten wie eine Tür in ihren beiden Angeln (Matth. 22, 36—40, vgl. Röm. 13, 8 f.; Gal. 5, 14). Es ist „das königliche Gesetz" (Jak. 2, 8). Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 25—37) gibt Jesus auf die an Lev. 19, 18 anknüpfende Frage „wer ist denn mein Nächster?" die Antwort dadurch, daß er die Frage umkehrt und zeigt: wem bist du der Nächste? In Matth. 5, 43—47 hat Jesus dem Liebesgebot die größtmögliche Ausdehnung gegeben. Inhaltlich erstreckt sich die alttestamentliche Forderung der Nächstenliebe auch darauf, dem Beleidiger durch Zurechtweisung zurechtzuhelfen (19, 17, vgl. Hes. 3, 17—21 und Jesu Verhalten Joh. 18, 23).

Ehrerbietung gegenüber körperlich Behinderten (19, 14) und Anerkennung menschlicher Autorität ist in engem Zusammenhang mit der Gottesfurcht gesehen und gesetzt (19, 32, vgl. Röm. 13, 5; 1. Petr. 2, 17). Die Forderung, im Handel rechtes Maß, und richtige Gewichte zu brauchen (19, 35 f.), wird von den Propheten mehrfach aufgegriffen und neu geltend gemacht (z. B. Am. 8, 5; Mich. 6, 10 ff.; Hes. 45, 10, vgl. auch schon Spr. 11, 1).

δ) Strafen. Die auf die Verfehlungen gesetzte Todesstrafe (Kap. 20) ist von den Menschen zu vollziehen; die strafende Gerechtigkeit, die von menschlichen Obrigkeiten ausgeübt wird, ist Gottes rächender Arm; die Obrigkeit, die das Schwert trägt und führt, ist Gottes Dienerin (Röm. 13, 1—4). Wenn Jesus der Ehebrecherin die Sünden vergibt (Joh. 8, 1—11), obwohl nach Lev. 20, 10 auf Ehebruch die Todesstrafe stand, so hat Jesus von der Strafwürdigkeit des Ehebruchs nichts abbrechen wollen (vgl. auch Matth. 5, 27—30; 1. Kor. 5, 5); vielmehr spricht er (wohl eben mit Bezug auf die Todeswürdigkeit des Ehebruchs) davon, daß, wer nicht an ihn glaubt, in seiner Sünde sterben wird und muß (Joh. 8, 21. 24).

Wo Menschen in dem Vollzug der von Gott befohlenen Todesstrafe säumig sind, will Gott selbst die betreffenden Menschen oder schließlich gar Völker ausrotten. Die Sünde ist der Leute Verderben. Über dem ganzen Kapitel 20 steht der heilige Ernst des Wortes: „Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten; denn was der Mensch sät, das wird er ernten! Wer auf sein Fleisch sät, der wird von dem Fleisch das Verderben ernten; wer aber auf den Geist sät, der wird von dem Geist das ewige Leben ernten“ (Gal. 6, 7 f.).

b) Fehlerlosigkeit der Priester und Opfer (Kap. 21; 22).

Die Priester und in besonderem Maß der Hohepriester sollen sich vor Verunreinigung hüten, weil sie Gott geweiht sind und Gottes Brot opfern und essen. Die Verbote beziehen sich auf Teilnahme an Begräbnis und Totenbräuchen sowie auf die Wahl der Ehefrau. Den Dienst am Altar und Vorhang dürfen nur die Priester ausüben, die kein dauerndes leibliches Gebrechen (mum) haben und nicht zeitweilig verunreinigt sind. Vom Essen der Opferteile sind die zeitweilig

Unreinen ausgeschlossen, die mit leiblichen Gebrechen Behafteten aber nicht. Ebenso sollen die dargebrachten Opfer ohne Fehl (mum) sein und bei der Darbringung bestimmte Maßnahmen innegehalten werden.

Auch im N. T. werden an Bischöfe, Diakonen und Ältesten besondere Anforderungen gestellt, freilich nicht kultischer, sondern vor allem religiös-sittlicher Art (1. Tim. 3, 1—13; Tit. 1, 5—9). Bei den alttestamentlichen Vorschriften ist das Religiös-Sittliche vom Kultischen umschlossen, aber jedenfalls auch im Kultischen mitenthalten. Auch die neutestamentlichen Gott dargebrachten Opfer sollen heilig und Gott wohlgefällig sein, und die Kirche wie die einzelnen Christen sollen ἄμωμοι sein (z. B. Eph. 1, 4; 5, 27), wie auch Christus das fehllose (ἄμωμος) Opferlamm ist (Hebr. 9, 14; 1. Petr. 1, 19).

c) Die besonderen Festtage und der regelmäßige Gottesdienst (Kap. 23; 24).

α) Der Zusammenhang in diesem Abschnitt ist nicht ganz eindeutig; doch läßt sich der Inhalt von Kap. 24 wohl unter der Überschrift „der regelmäßige Gottesdienst" zusammenfassen und unter diesem Stichwort mit dem Inhalt von Kap. 23 verbinden. 24, 1—4 die tägliche Zurichtung des Leuchters; 24, 5—9 die wöchentliche Zurichtung der Schaubrote; zu dieser Gottesverehrung bildet die Gotteslästerung den strikten Gegensatz und wird daher mit dem Tode bestraft 24, 10—23.*

β) Heilige Zeiten. Die besonderen Festtage sind: am 14. 1. Passah, vom 15.—21. 1. Mazzoth; 7 Wochen nach dem Passah das Fest der Erstlingsbrote (bikkurim); am 1. 7. Tag des Posaunenblasens (schabbathon zikhron t^eru'ah); am 10. 7. der Versöhnungstag; am 15.—23. 7. Laubhüttenfest. Vgl. auch die Festkalender Ex. 23, 14—19 (kurze Übersicht); 34, 18—24 (Wiedereinsetzung im Zusammenhang der Bundeserneuerung); Num. 28, 16—29, 39 (unter dem Gesichtspunkt der an den einzelnen Tagen darzubringenden Opfer); Deut. 16, 1—17 (Neueinschärfung im Zusammenhang der deuteronomischen Gesamtrekapitulation der Gesetze).

---

* Der ganze Abschnitt steht unter dem Gesichtspunkt der Gotteslästerung. Die Festsetzung der Strafen für sonstige Verletzungen 24, 17—22 ist der Bestrafung für die Verletzung von Gottes Namen (V. 10—16. 23) eingefügt, so daß an der Abstufung der Verletzungen und der Strafen deutlich wird, daß die Gotteslästerung den höchsten Grad dessen darstellt, was der Mensch an Verletzendem tun kann.

Nach der Eroberung des Landes soll mit dem Passah die Darbringung der Erstlingsgarbe sich verbinden, und das Laubhüttenfest findet zur Zeit der eingesammelten Früchte statt. Mit dem ursprünglich historischen Charakter verbindet sich der naturhafte, wobei die Erstlingsgarbe mit der vom Passah sich herleitenden Darbringung der Erstgeburt im Zusammenhang stehen mag. Umgekehrt bekommt das ursprünglich naturhafte Fest der Fruchteinsammlung nach Eroberung des Landes historischen Charakter, indem das Wohnen in Laubhütten die Erinnerung an den Aufenthalt in der Wüste lebendig erhält. In Geschichte und Natur tut Gott sich kund und wird sein Walten erlebt, und zwar sind hier die Feste auf die Heilsgeschichte und Heilszeit bezogen.

Durch den Festkalender wird das Jahr nach den Heilstaten Gottes eingeteilt, das Jahr wird zum Gottesjahr, die Zeit zur Gotteszeit. Damit, daß nur bestimmte Tage als Zeiten Gottes und Zeiten für Gott ausgesondert werden, bleibt das A. T. zurück gegenüber dem neutestamentlich-christlichen Wissen davon, daß Gott jederzeit zu finden ist, und daß alle Zeit Gott gehört, ihm zur Verfügung steht und ihm geweiht sein soll. Und doch ist einerseits die alttestamentliche Ordnung des Festkalenders und des täglichen und wöchentlichen Gottesdienstes ein Hinweis darauf, daß Gott auf die ganze Zeit und das ganze Leben einen Anspruch hat und erhebt, und andererseits entspricht das Vorhandensein des Kirchenjahres und bestimmter Feiertage und Gottesdienstzeiten dem persönlichen Bedürfnis auch des christlichen Menschen sowie der Notwendigkeit fester Ordnungen in einer Christengemeinde. Für die Sabbate und Feiertage ist heilige Zusammenrufung (miqra'-qodhesch) und Festversammlung (ʻaṣereth) angesetzt; so spricht Paulus von den gottesdienstlichen Feiern der Gemeinde in Korinth als von einem Zusammenkommen (1. Kor. 11, 17 ff.; 14, 23—26), und so mahnt der Hebräerbrief: „laßt uns nicht verlassen unsere Versammlungen" (10, 25).

Über den heilsgeschichtlich-sakramentalen Charakter von Passah-Mazzoth und die Beziehung zu Karfreitag und Abendmahl s. o. zu Ex. 12. Das Fest der Erstlingsbrote ist durch die Ausgießung des Heiligen Geistes zum Pfingstfest geworden; wohl in Anlehnung an die alttestamentliche Bedeutung des Festes spricht Paulus davon, daß

wir „des Geistes Erstlinge" haben (Röm. 8, 23). Der Sinn des Posaunenblasens wird nur durch das Beiwort zikhron (Gedächtnis, Erinnerung) erläutert, ohne daß gesagt wird, wer an etwas gedenken und was in Erinnerung gebracht werden soll; am nächsten liegt nach Num. 10, 9 f. die Deutung, daß Gott des Volkes gedenken möge. Über den Versöhnungstag s. o. zu Lev. 16. Das Laubhüttenfest bekommt sein Gepräge durch die Bestimmung, sich vor Jahve zu freuen; so entsprach es dem Sinn dieses Tages, wenn später in der jüdischen Liturgie des Laubhüttenfestes u. a. Jes. 12, 3 verlesen wurde: „ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus den Heilsbrunnen"; und an einem Laubhüttenfest hat Jesus das Wort gesprochen: „Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke!" (Joh. 7, 37.) Über den Leuchter und die Schaubrote s. o. zu Ex. 25—31.

γ) Der Gotteslästerer. An der Geschichte von dem Gotteslästerer wird deutlich: In einem Fall, für den der Gemeinde noch keine klaren Bestimmungen gegeben sind, muß sie auf Weisung von Gott warten, die ihr dann auch zuteil wird; so bedarf die christliche Gemeinde des Heiligen Geistes, der sie in alle Wahrheit leitet, und darf in schweren Entscheidungen die Weisung des Geistes erfahren. Dabei ist beachtenswert, daß die neu zu findende Entscheidung in Übereinstimmung mit dem klar und fest fixierten Wort Gottes getroffen wird, aus dem vorliegenden Wort Gottes erwächst und in den Geist und Zusammenhang desselben sich einfügt (zu Lev. 24, 17—21, vgl. Ex. 21, 12. 23—25).

Wo Gotteslästerung gerichtlich geahndet wird, ist das ein Zeichen dafür, daß das Empfinden eines Volkes und seiner Regierung gesund ist. Nicht nur und nicht in erster Linie deshalb ist Gotteslästerung unter Strafverfolgung zu stellen, weil durch die Lästerung religiöse Gefühle anderer Menschen verletzt werden, sondern vor allem, weil die Heiligkeit von Gottes Namen dadurch entweiht wird. Ein Kennzeichen des Antichrists ist, daß er Gott lästert (2. Thess. 2, 3 f.; Offenb. 13, 1. 5 f.). Zum Amt der Obrigkeit als der Dienerin Gottes (Röm. 13, 4) und als der Macht, die das Offenkundigwerden des Antichristen aufzuhalten hat (2. Thess. 2, 6 f.), gehört es daher, der Gotteslästerung zu wehren. Im konkreten Einzelfall ist zum Treffen der rechten Entscheidung Weisung und Leitung des göttlichen Geistes notwendig. Gerade Gotteslästerungsprozesse geben manches

Beispiel von menschlicher Verirrung und Verblendung: als Gotteslästerer wurde Jesus gekreuzigt (Matth. 26, 65 f.) und Stephanus gesteinigt (Apostelgesch. 7, 56).

d) Sabbatjahr und Jobeljahr (Kap. 25).

Wie der Mensch nach 6 Tagen Arbeit einen Tag Ruhe halten soll, so soll nach Einnahme des Landes Israel dem Acker nach 6 Jahren Bestellung ein Jahr Ruhe geben. Wie der Ruhetag dem Menschen zur körperlichen Erholung dient, so mag bei diesem Brachesystem auch wohl eine Erholung des Landes eintreten. Im Vordergrund steht aber beim Sabbatjahr genau so wie beim Sabbattag der religiöse Gesichtspunkt: es ist ein Sabbat für Jahve; Gottes Prinzip des Schaffens, das Arbeit und Ruhe in das Verhältnis von 6 zu 1 setzt, gilt nicht nur dem Menschen, der nach Gottes Ebenbild geschaffen ist, sondern auch dem von Gott geschenkten und unter seinem Segen stehenden Land. Wie Gott beim Manna am 6. Tag für zwei Tage Brot gab (Ex. 16, 29), so will er auch für das Sabbatjahr für Speise und Sicherheit sorgen und im 6. Jahr für 3 Jahre Ertrag geben: für das 6. Jahr Nahrung, für das 7. Jahr Nahrung und für das 8. Jahr Aussaat und Nahrung bis zur Ernte.

Wie nach Ablauf von 7 Wochen nach Darbringung der Erstlingsgarbe am 50. Tag die Erstlingsbrote dargebracht wurden (Lev. 23, 15 f.), so soll nach Ablauf von 7 Jahrwochen (Sabbatjahren) das 50. Jahr als Erlaßjahr gefeiert werden. Dann soll jeder zu seinem Besitz und zu seiner Familie (also zu seinem Blut und zu seinem Boden) zurückkommen.

Wirtschaftlich und sozial gesehen ist diese vorgesehene Einrichtung ein genialer Entwurf. Verbindungslinien und Parallelen lassen sich ziehen zu Gedanken der Bodenreform, Schwundgeldtheorie, Erbhof-, Siedlungs- und Sozialgesetzgebung. Der Grundgedanke ist der, daß Land und Leute nur in gewissem Maß und für gewisse Zeit Besitz eines andern werden und als Eigentum veräußert werden können. Eigentlich ist es eine Art Pacht, deren Nutzungsrecht zu einer bestimmten Zeit abläuft, wobei der Pachtpreis nur im voraus für die ganze Pachtzeit zu entrichten ist und sich nach der Dauer der noch bevorstehenden Nutzungszeit richtet. Ebenso wird die Leibeigenschaft in eine befristete Dienstzeit verwandelt. Für Rückkäufe und Aus-

lösungen sind unter entsprechenden Bedingungen Möglichkeiten gelassen. Nach Ablauf der Zeit geht das Land wieder an seine früheren Eigentümer oder dessen Erben über, und wer sich in Knechtschaft hat verkaufen müssen, wird wieder frei.

Auch hier steht alles unter religiösem Gesichtspunkt: das Land darf nicht für immer veräußert werden, weil es Gottes Eigentum ist und die Israeliten als Gottes Fremdlinge und Beisassen dort wohnen (25, 23), und israelitische Knechte können nicht leibeigen werden, und ein Israelit soll vom andern keinen Zins nehmen, weil die Israeliten Gottes aus ägyptischer Frohn losgekaufte Knechte sind (25, 42. 55). Aller Besitz ist also Gotteslehen. Weil sich diese Bestimmungen auf das Gottesvolk beziehen, gelten sie nicht solchen gegenüber, die dem Gottesvolk nicht angehören.

Religiöse Bedeutung hat der Plan des großen Erlaßjahres auch insofern, als Jes. 61, 1 f. das Jobeljahr zum Bild für das „Gnadenjahr des HErrn" dient, den Gnadenerlaß Gottes, durch den den Gefangenen die Freiheit (d^eror Jes. 61, 1 wie Lev. 25, 10) verkündet wird, den Gebundenen, daß ihnen geöffnet werde. Das alttestamentliche Jobeljahr ist nie durchgeführt worden; der Gnadenerlaß Gottes dagegen ist Wirklichkeit geworden, und zwar in der Person Jesu Christi (vgl. Luk. 4, 18—21).

e) Segen und Fluch (Kap. 26).

Die Anordnungen über das, was Gott von seinem Volk fordert und erwartet, werden damit abgeschlossen, daß Gott reichen Segen verheißt für den Fall, daß das Volk Gottes Gebote hält, und strengen Fluch androht für den Fall, daß das Volk den Bund bricht. Inhaltlich beziehen sich Segen und Fluch vorwiegend auf äußere Dinge: Fruchtbarkeit des Landes, Sicherheit vor Feinden und wilden Tieren, Wohlstand, Ausdehnung und Macht. Neutestamentliche Segensverheißungen sind individueller und beziehen sich mehr auf innere und himmlische Güter. Doch bildet auch in Lev. 26 die Gottesgemeinschaft den krönenden Abschluß des in Aussicht gestellten Segens (V. 11 f.), und auch im N. T. gilt noch, daß die Gottseligkeit auch für dieses Leben ihre Verheißung hat (1. Tim. 4, 8). Wie tief innerlich die Sünde gesehen ist, zeigt das Wort vom unbeschnittenen Herzen (Lev. 26, 41).

Segen und Fluch erscheinen als Lohn und Strafe. Ebenso findet sich im N. T. der Lohngedanke ganz klar und eindeutig ausgesprochen (z. B. Matth. 6, 1—6; Luk. 6, 23; 1. Kor. 3, 8. 14 f.; 2. Joh. 8; Offenb. 11, 18). So ist es unangebracht, wenn man mit Verwerfung des Lohngedankens selbstloser sein will als die Bibel. Außerdem ist der Lohngedanke die Kehrseite des Strafgedankens und der Strafgedanke die Kehrseite des Lohngedankens. Läßt man den Lohngedanken nicht gelten, gerät auch der Strafgedanke ins Wanken. Der Gedanke an Lohn und Strafe verstößt nicht gegen sittliche Grundsätze, ist auch nicht nur sittliches Adiaphoron, sondern ist als ein Grundpfeiler aller Sittlichkeit und Sittenlehre anzusehen. Freilich ist nicht jedes Unglück als Strafe für begangene Sünde aufzufassen, und es ist kein starres Vergeltungsschema aufzustellen. Auch in Lev. 26 liegt ein solches nicht vor. Die Missetat wird ganz ernst genommen und streng gestraft; aber wenn unter dem Strafgericht Gottes ihr Herz sich demütigt und sie ihre und ihrer Väter Sünden bekennen, so will Gott sich ihrer erbarmen, seines Bundes gedenken. Bei aller Schärfe des Gerichtes will er sie doch nicht so verwerfen, daß es mit ihnen ganz aus sein sollte; Gott hält seinen Bund dennoch aufrecht, die Gnade ist mächtiger als die Sünde (V. 40—45).

Die in Lev. 26 und Deut. 28 angedrohten Strafen kehren in prophetischen Gerichtspredigten wieder (vgl. z. B. Jes. 1, 19 f.; Am. 4, 6—13; Hes. 5 f.). Ebenso knüpfen die Propheten an die Schilderung des hier verheißenen Segens an, wenn sie das Bild von der auf das Gericht folgenden Heilszeit zeichnen (z. B. Am. 9, 13 ff.; Hos. 2, 20 f.).

Da Israel den Weg des Ungehorsams und der Auflehnung gegen Gott gegangen ist, ist der Fluch über das Volk gekommen; was dem Volk angedroht wurde, hat sich erfüllt und wirkt sich noch immer aus: seit Jahrhunderten ist es aus seiner Heimat verdrängt, in alle Welt verstreut, überall heimatlos; nirgends kann es dauernd seßhaft werden oder in einem andern Volk aufgehen, von allen lebensstarken Völkern wird es ungern gesehen und ist doch nicht untergegangen und kann nicht ausgerottet werden. Der Schlüssel zur Erklärung dieser sonderbaren Tatsache liegt in Lev. 26. So ist das jüdische Volk mit seinem Schicksal ein Beispiel für den Ernst göttlichen Gerichtes (Röm. 11, 22); Matth. 23, 39 und Röm. 11, 23—32 sowie

die Tatsache, daß das jüdische Volk nicht aussterben kann, bestätigen aber auch die Schlußverse von Lev. 26, wonach Gott mit dem Volk noch etwas vorhat und dem Fluch, der auf dem Volk liegt, ein Ende machen wird.

4. Der Nachtrag (Kap. 27).

Das Kapitel enthält Bestimmungen über besondere Gelübde: Menschen, Vieh, Häuser, Ackergrundstücke können Gott geweiht werden, dabei wird nach priesterlicher Schätzung sein Wert festgestellt; bei Wiedereinlösung ist der 5. Teil des geschätzten Wertes noch dazu zu bezahlen. Beim Acker gelten mit Rücksicht auf das Halljahr besondere Bestimmungen.

Was Gott sowieso gehört (Erstgeburt, Verbanntes) ist nicht besonders zu weihen. Bestimmte Erstgeburt und die Zehnten können aber gelöst werden. Weitere Anordnungen über Gelübde finden sich Num. 6 und 30. Die Darbringung von Gelübdeopfern wird in Geschichtsbüchern, Propheten und Psalmen mehrfach erwähnt (z. B. Richt. 11, 30; Jon. 2, 10; Ps. 22, 26). Vor voreiligem Geloben wird gewarnt (Pred. 5, 3 f.), zur rechten Erfüllung des einmal Gelobten gemahnt (Ps. 50, 14). Wird der heidnische Gedanke, Gott magisch zu zwingen, und die jüdische Vorstellung der Verdienstlichkeit oder eines Handelsgeschäftes mit Gott vom Gelübde ferngehalten, so ist ein Gelübde als Ausdruck freiwilliger Hingabe an Gott nichts Unterchristliches. Auch Paulus hat solche Gelübde auf sich genommen (Apostelgesch. 18, 18; 21, 24—26). Gegen selbsterwählte, zu Gottes Wort im Widerspruch stehende, über des Menschen Fähigkeit hinausgehende Gelübde und ihren angeblichen Verdienstcharakter wandte sich Luther in seiner Schrift De votis monasticis.

C. Numeri

1. Zum Buch als Ganzem.

a) Gesamtüberblick.

Zeitlich umfaßt das Buch die Begebenheiten vom 1. 2. des 2. Jahres nach dem Auszug (1, 1) bis zum Ende der Wüstenwanderung im 40. Jahr (Num. 20, 22 ff.; 33, 38; Deut. 1, 3). Das Buch Exodus beschreibt die 1. Etappe des Weges (von Ägypten zum Sinai), das Buch Numeri schildert die 2. Etappe (vom Sinai

bis zum verheißenen Land). Auf dem Weg zum Sinai erwies Gott dem Volk unendliche Geduld; nachdem das Volk am Sinai Gottes Gebote empfangen und sich darauf verpflichtet hat, wird Ungehorsam und Unglaube des Volkes und seiner Führer mit harten Gerichten gestraft. Daneben aber leuchten Worte des Segens, der Verheißung und der Hilfe hell in Gegenwart und Zukunft hinein.

b) Gliederung und Aufbau.

Wie das Buch Exodus gliedert sich das Buch Numeri in 2 Hauptteile mit 3 bzw. 4 Unterteilen. Der 1. Hauptteil umfaßt die Begebenheiten während des Zuges vom Sinai bis nach Kades: Rüstung zum Aufbruch (1, 1—10, 10), vom Sinai bis nach Kades (10, 11—14, 45), die 38 Jahre Aufenthalt in der Wüste (15, 1—19, 22); der 2. Hauptteil umfaßt die Begebenheiten während des Zuges von Kades bis zum Jordan: von Kades bis an die Schwelle Kanaans (20, 1—21, 35); die Bileamsweissagung (22, 1—24, 25); bis zur Besetzung des Ostjordanlandes (25, 1—33, 49); Vorbereitung zur Besetzung des Westjordanlandes (33, 50—36, 13).

c) Quellenscheidung.

Als Beweis für Vorhandensein verschiedener Quellen führt man die angeblichen Dubletten Ex. 16 und Num. 11 (Wachteln) sowie Ex. 17 und Num. 20 (Wasser aus dem Felsen) an. Dabei wird jedoch übersehen: 1) Der Ort des Geschehens ist jedesmal ein anderer. 2) Die Geschichten haben bei großer Ähnlichkeit auch erhebliche Verschiedenheit (in Exodus willfahrtet Gott freundlich dem Begehren des Volkes; in Numeri gibt er ihm auch, was es haben will, doch ist hier mit der Gabe Gottes Gericht verknüpft: bei den Wachteln das Sterben des lüsternen Volkes, beim Wasser der Zweifel Moses und Aarons und daraufhin ihr Ausschluß vom Heiligen Land). 3) Die Numerigeschichten setzen Ereignisse voraus, die erst nach den entsprechenden Exodusgeschichten stattfanden (Num. 11 der Überdruß am Manna, während Ex. 16 das Manna zum erstenmal nach der Wachtelgabe gesammelt wurde; Num. 20 die Klage: „Ach, daß wir umgekommen wären, da unsere Brüder umkamen vor dem HErrn", was sich wohl auf Num. 16 bezieht, jedenfalls waren zur Zeit der Ereignisse von Ex. 17 solche Strafgerichte Gottes noch nicht ergangen). 4) Die Numerigeschichten setzen die Exodusgeschichten selbst

voraus (die Beschreibung des Mannas Num. 11, 6—9 schließt sich an die Schilderung von Ex. 16, 13 f. 31 an und setzt sie fort. Nach der Erfahrung von Ex. 16 ist Moses Zagen Num. 11, 10. 21 f. grundloser und Gottes an ihn gerichteter Vorwurf verständlicher und gewichtiger. Dasselbe gilt von Moses Zweifel Num. 20, 10 f. nach der Erfahrung von Ex. 17, 5 f. Auch der Name „Haderwasser" Num. 20, 13 lehnt sich an Ex. 17, 2. 7 an und bezieht sich darauf zurück. Die Worte „nimm den Stab" Num. 20, 8 setzen die nähere Erklärung Ex. 17, 5 voraus). 5) Daß wiederholt Mangel an Fleisch und Wasser eintrat und als drückend empfunden wurde, ist bei dem Aufenthalt in der Wüste ganz natürlich und ohne weiteres verständlich. Ebenso hat eine Wiederholung in der Art der Abhilfe nichts Befremdliches. 6) Auch Jesus hat das eine und andere Wunder mehrmals getan, vgl. vor allem die Speisung der 5000 (Matth. 14, 15—21) und die Speisung der 4000 (Matth. 15, 32—38), die man zwar auch als Varianten von ursprünglich einer Geschichte angesehen hat, die aber Matth. 16, 9 f. ausdrücklich beide als geschehen vorausgesetzt werden.

2. Der theologische Gehalt der einzelnen Abschnitte.

a) Rings vor das Offenbarungszelt gelagert. (Vorbereitungen zum Aufbruch 1, 1—10, 10.)

α) Volkszählung und Lager- und Marschordnung. Die Zählung aller waffenfähiger Männer dient nicht zur Feststellung der Kampfstärke. Der Blick auf menschliche Macht und Masse und ein darauf sich Verlassen liegt nicht im Sinn des A. T. (Richt. 7, 2; Ps. 33, 16 f.; Jes. 31, 1), und eine unter dem Gesichtspunkt menschlichen Machtbewußtseins veranstaltete Zählung des Gottesvolkes erscheint als unter dem Zorn Gottes stehend (2. Sam. 24 bzw. 1. Chron. 21). Die Erhebung der Halbsekelsteuer ist nicht Zweck, sondern Begleitumstand der Zählung (Ex. 30, 12—16). Die erste Zählung fand beim Auszug aus Ägypten statt (Ex. 12, 37); das Ergebnis einer weiteren Zählung liegt in Ex. 38, 26 vor.* Die neue

* Obwohl die Zahl dieselbe ist wie Num. 1, 46, kann es sich nicht um dieselbe Zählung handeln. Da die Ex. 38 anläßlich der Zählung gegebenen Halbsekelstücke zur Anfertigung von Geräten der Stiftshütte verwendet werden (V. 25 bis 28), hat die Zählung vor Aufrichtung der Stiftshütte also vor dem 1. 1. des 2. Jahres (Ex. 40, 17) stattgefunden. Die Zählung von Num. 1 ff. fand aber am 1. 2. des 2. Jahres statt, und die Männer treten erneut zur Zählung an (1, 1 f. 18).

Zählung steht im Zusammenhang mit dem Aufbruch vom Sinai zum verheißenen Land: sie stellt fest, wer zur militia dei gehört, und sie dient als Unterlage für die Bestimmung der Marsch- und Lagerordnung, bei der alles sich um das Heiligtum gruppiert.

Der Zahl und wohlverteilten Anordnung des Gottesvolkes wird auch beim Propheten Hesekiel (Kap. 47 f.) und in der Offenbarung Johannis (Kap. 7; 21, 12 ff.) Bedeutung beigemessen. Auch Apostelgesch. 4, 4 stellt die Zahl der Männer, die zur Gemeinde gehörten, fest. Der militia Christi gehört der einzelne Christ an, und als guter Streiter Christi soll er sich bewähren (2. Tim. 2, 3 ff.). Und wie die Volkszählung Num. 1 dazu dient, die Gezählten um das Heiligtum zu scharen, so steht bei Lukas (Kap. 2) im Mittelpunkt der Schätzung der ganzen Welt die Krippe von Bethlehem.

β) Die Leviten. Seit Ex. 32, 28 f. sind die Leviten zum Dienst am Heiligtum ausersehen. So wird der Stamm Levi von den andern Stämmen ausgesondert. Das geschieht unter 2 Gesichtspunkten: 1) Sie werden von den Israeliten an Stelle aller erstgeborenen Kinder Gott geweiht (unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Ex. 13), und Gott gibt sie Aaron und seinen Söhnen zu Gehilfen beim Dienst am Heiligtum. 2) Kein Unberufener darf sich zum Heiligtum nahen (Num. 3, 10. 38; 4, 17—20); daher werden die Leviten zum Dienst berufen und haben beim Marsch und beim Lagern ihren Platz in unmittelbarer Nähe des Heiligtums. Innerhalb der Leviten hat die Sippe der Qahatiten den wichtigsten Dienst, da sie das Gerät der Stiftshütte zu tragen haben. Innerhalb der Qahatiten nehmen die Amramiten (Aaron und seine Söhne, vor allem Eleasar) als Priester und Hoherpriester die höchste Stelle ein. Außerhalb des Lagers befinden sich die Unreinen. Eine solche Abstufung des Gottnahestehens und zu Gott Nahendürfens ist durch das allgemeine Priestertum der Christen aufgehoben worden; aber auch in der Christenheit und in der evangelischen Kirche ist es wichtig, daß der Träger eines Amtes entsprechend dem Wort Gottes und von der Gemeinde rite vocatus ist. Die aneinander anknüpfenden und einander fortsetzenden und ergänzenden Genealogien (Gen. 46, 11; Ex. 6, 16—25; Num. 3, 17—39; 1. Chron. 5, 27—6, 38; 23, 6—23; Kap. 24 ff.) sind so klar und einheitlich, daß nur erst kritische Voreingenommenheit Verwirrung schafft durch Herantragen von falschen

Maßstäben (Quellenscheidung auf Grund von Wiederholungen oder Verschiedenheit der Stilarten), durch willkürliche Textkorrekturen (Änderung von Namen und Generationsfolgen), durch historisch, psychologisch und theologisch unmögliche Annahmen (die Listen sollen Rangstreitigkeiten späterer Priestergeschlechter ihre Entstehung verdanken, wobei es auf geschichtliche Wahrheit nicht weiter angekommen sein soll. Man weiß wirklich nicht, worüber man sich bei solcher Annahme mehr wundern soll: über die Unverfrorenheit der Betrüger oder die Dummheit derer, die solch handgreiflichen Betrug nicht merkten).* Ein gewisses Analogon zu den am Dienst am Heiligtum einander folgenden Generationen liegt in der evangelischen Kirche bei den durch mehrere Generationen reichenden Pfarrergeschlechtern vor und ganz allgemein überall da, wo jemand Gott dient von seinen Vorfahren her (2. Tim. 1, 3. 5).

Das Dienstalter der Leviten reicht nach Num. 4, 3. 23. 30—47 vom 30. bis zum 50. Lebensjahr, nach Num. 8, 24 ff. vom 25. bis zum 50. Entweder handelt es sich bei der Verschiedenheit des Anfangsalters um verschiedene Dienstaufgaben; oder: da während der 38jährigen Wüstenwanderung die Auszugsgeneration aussterben sollte, die Sterblichkeit also verhältnismäßig hoch sein mußte, erwies es sich zur Auffüllung der entstehenden Lücken als notwendig, ein früheres Einberufungsalter festzusetzen, so wie jetzt in verschiedenen Ländern das Einberufungsalter der Rekruten herabgesetzt wird, um die schwachbesetzten Kriegsgeburtenjahrgänge aufzufüllen. Möglich wäre auch, daß Num. 4 bestimmt, von wann bis wann die Leviten Dienst tun mußten, Num. 8 dagegen, von wann bis wann sie Dienst tun durften und herangezogen werden konnten. David nimmt zunächst die Leviten von 30 Jahren an (1. Chron. 23, 3), setzt aber dann ihr Einberufungsalter auf 20 Jahre fest, da sie nicht mehr die Stiftshütte und ihre Geräte zu tragen haben, sondern er ihnen den Säuberungs-, Ordnungs- und Sängerdienst im Tempel zuwies (1. Chron. 23, 4 f. 24—32; 2. Chron. 31, 17). So werden auch Esra 3, 8 die Leviten von 20 Jahren an bestellt. Num. 4 und Num. 8 spiegeln also keineswegs die Verhältnisse der nachexilischen

* Ein bezeichnendes Beispiel für ein solches oben angedeutetes Verfahren ist K. Möhlenbrinks Aufsatz „Die levitischen Überlieferungen des Alten Testaments“ (ZAW 1934, S. 184—231).

Zeit wieder, wie es nach Annahme der Kritik bei den P zugeschriebenen Stücken sein müßte. — So wenig Timotheus sich seiner Jugend wegen verachten lassen soll (1. Tim. 4, 12), so hat es doch seinen guten Grund, daß zum Dienst an der Gemeinde „Älteste" bestimmt werden, die ihren Namen ja davon haben, daß ein gewisses Alter bei ihnen vorausgesetzt ist.

γ) Weihungen. Es ergeben sich 2 Arten von Weihungen. Bei der einen handelt es sich um eine Weihegabe des Menschen an Gott: Gaben der Stammesoberhäupter zur Einweihung der Stiftshütte; die Leviten, die zu ihrem Dienst geweiht werden, gelten als Gabe Israels an Gott (8, 16); wer zur Zeit des Passahs unrein geworden oder dem Lager fern ist, soll das Passah einen Monat später halten, um doch auch noch sein Opfer Gott darbringen zu können. Der Nasiräer weiht sich für eine bestimmte Zeit in besonderer Weise Gott; dabei darf er sein Haar nicht scheren (vgl. Apostelgesch. 18, 18; 21, 24 ff.), hat sich von Wein und berauschendem Getränk zu enthalten (vgl. Luk. 1, 15), kultische Verunreinigung macht es notwendig, mit der Erfüllung des übernommenen Gelübdes von neuem zu beginnen; der Sinn dieser Handlungen ist wohl, in besonderer Weise für Gott zur Verfügung zu stehen und Gottes Wort und Werken sich zu widmen und zu weihen (vgl. auch Simson Richt. 13—16, der wie Johannes der Täufer nicht nur für bestimmte Zeit, sondern von Mutterleib an und darum für Lebenszeit ein Gottgeweihter sein soll). Das freiwillig und für bestimmte Zeit übernommene Nasiräat gehört unter die feine äußerliche Zucht des Fastens und leiblich sich Bereitens. Zu dieser Art von Weihungen gehört auch der Bann (z. B. Num. 21, 1 ff.): was nicht freiwillig Gott gehören will, wird ihm zwangsweise übereignet.

Bei der andern Art von Weihung handelt es sich um etwas, das Gott an den Menschen vollzieht. Gott legt durch Worte und Handlungen des Priesters auf die betreffenden Menschen Fluch (beim Bitterwasser für die des Ehebruchs verdächtigte Frau) oder Segen (beim aaronitischen Segen). Fluch und Segen sind zwei Seiten derselben Sache: Gottes Name wird auf den Menschen gelegt, ihm zum Heil oder zum Unheil. Fluch und Segen sind nicht mit Magie gleichzusetzen (gegen Mowinckel, Psalmenstudien V, 1923); denn Gott wird nicht zum Diener des Priesters gemacht, sondern der

Priester steht im Dienst Gottes; der eigentlich Handelnde bei den zur Rede stehenden Verfluchungen und Segnungen ist Gott. Andererseits sind Fluch und Segen mehr als nur Gebet: sie sind wirkungsmächtiges und direkt wirkendes Handeln kraft göttlichen Auftrags und in göttlicher Vollmacht.

Der aaronitische Segen hat für uns trinitarischen Klang, äußerlich durch die Dreigliederung, sachlich durch den Inhalt der drei Glieder. Schützen und Behüten ist das Werk des Schöpfers und Welterhalters; Gottes Gnade leuchtet uns in der Heilandsgestalt Jesu Christi entgegen, den Frieden mit Gott und den Frieden des Herzens in aller Unruhe und Bedrängnis durch die Welt gibt Jesus den Seinen durch den Tröster, den Heiligen Geist (Joh. 14, 26 f.). Das trinitarische Verständnis des aaronitischen Segens ist zwar erst vom N. T. her erschlossen und entfaltet, Keim und Knospe dazu liegt aber in der alttestamentlichen Fassung selbst, vgl. auch oben S. 44. So liegt im aaronitischen Segen alle Gnadenfülle Gottes beschlossen und wird durch den Segen den Gesegneten zuteil; „denn was du, HErr, segnest, das ist gesegnet ewiglich" (1. Chron. 17, 27).

δ) Das Zeichen zum Aufbruch wird durch die Wolke und durch einfaches Trompetenblasen gegeben. So sollen die Christen beim Schall der letzten Posaune sich zum Aufbruch bereithalten und bereitmachen, ihrem Herrn entgegenzugehen (1. Kor. 15, 52; 1. Thess. 4, 16; Matth. 24, 31). Dagegen ist starkes Trompetenblasen Symbol dafür, daß bei Bedrängnis durch Feinde und bei Darbringung der Opfer Gott des Volkes gedenkt. Darin liegt eine Stütze für die Ansicht, daß das Selah der Psalmen ein Musikzeichen ist für das Einsetzen von Blasinstrumenten, um einem kurz vorhergehenden Gebetsruf Nachdruck zu verleihen.

b) Zu schwer zu tragen. (Vom Sinai bis nach Kades, 10, 11—14, 45.)

α) Das allen Geschichten dieses Abschnittes Gemeinsame. Vom 20. Tag des 2. Monats des 2. Jahres an geht es vom Sinai weiter unter der kundigen Führung des in der Wüste wohlbewanderten Hobab und nach Anweisung des in der Bundeslade gegenwärtigen Herrn.

Der Abschnitt wird bei aller noch bleibenden Freundlichkeit Gottes beherrscht von den Gesichtspunkten: Abfall des Volkes und strenge Strafen Gottes. Das ungeduldige Trotzen des Volkes wird dadurch bestraft, daß Feuer die äußeren Lager verzehrt; das nach Fleisch lüsterne Volk erhält seinen Willen, indem Gott Wachteln schickt, aber in solchem Maß, daß das, was sie begehrten, ihnen zum Ekel wird, und daß, während sie das Fleisch verzehren, Gott im Zorn über ihre Lüsternheit sie schlägt (vgl. 1. Kor. 10, 6). Die Gottesgerichte geben den Orten die Namen (Tabh'erah Brandstätte und Qibhroth hatta'awah Lustgräber). Als Aaron und Mirjam gegen Mose murren und ihm bei der Gemeinde den Vorrang, göttlicher Offenbarung teilhaftig zu sein, streitig machen wollen, wird Mirjam mit Aussatz geschlagen. Nachdem die Kundschafter das Volk verzagt gemacht haben durch den Hinweis auf die starken Städte und großen Menschen des Landes und das Volk sich weigert, das Land einzunehmen, straft Gott sie damit, daß die Kundschafter mit Ausnahme von Kaleb und Josua, die der Mutlosigkeit zu wehren suchten, sowie das ganze Volk von 20 Jahren an nicht in das Land kommen sollen, sondern 40 Jahre in der Wüste sich aufhalten und dort im Lauf dieser Zeit sterben sollen. Als sie nun diesem Beschluß Gottes zuwider doch versuchen, das Land einzunehmen, werden sie von den Amalekitern und Kanaanitern geschlagen.

Noch wird immer wieder durch Moses Fürbitte und Gottes Gnade das Schlimmste verhütet. Das Feuer verlischt. Mose, dem bei der Lüsternheit des Volkes die Last dieses Volkes zu groß wird, bekommt von Gott 72 Älteste zur Seite gestellt, auf die er etwas von Moses Geist überträgt, so daß sie von diesem Geist ergriffen weissagen. Mirjam wird auf Moses Bitte hin nach Ausschluß und Bußzeit von 7 Tagen wieder rein und in die Gemeinde aufgenommen. Gott will das verzagte Volk zunächst gänzlich vernichten, aber Mose appelliert an Gottes Gnade, wie Gott sie ihnen nach dem Bundesbruch mit dem goldenen Kalb kundgetan hat, und erreicht, daß das Volk nicht insgesamt und nicht mit einem Schlag getötet wird.

Der Abschnitt zeigt, wie Gottes Heiligkeit und Gottes Gnade sich nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig ergänzen und verstärken. Je mehr der Mensch von Gottes Gnade und Offenbarung erfahren hat, um so mehr wird Gottes Heiligkeit in Strafe und Gericht wirk-

sam, wenn der Mensch trotz aller erfahrenen Gnade in seinem Wesen der alte bleibt. Und je mehr hervortritt, wie Gottes Heiligkeit allen Grund hat, mit dem Sünder streng ins Gericht zu gehen, um so größer erscheint die bei allem Strafen bleibende Gnade Gottes. Wo freilich der Mensch unter Gottes Strafe nicht sich beugen und dem Gericht Gottes nicht standhalten will (wie die Israeliten, die versuchen, doch das Land zu erobern), da ist für Gottes Gnade kein Raum mehr vorhanden. Menschliche Macht, die dem Gericht Gottes sich entziehen will, fällt ihm erst recht anheim; nur Gottes Gnade kann das Gericht mildern oder wenden.

β) Einzelheiten. aa) Die Sprüche beim Aufbruch und bei Wiedereinbringung der Lade (Num. 10, 35 f.) geben Thema und Muster ab für das Kampf- und Siegeslied Ps. 68 und für die Einholung der Lade nach Jerusalem durch David und in den Tempel durch Salomo (vgl. z. B. Ps. 132, 8. 14 ff.). In Num. 10, 35 f. liegen die Wurzeln für die Motive der Königs- und Thronbesteigungspsalmen, in V. 35 zugleich der Grundgedanke und die Rechtfertigung der Rachepsalmen insofern, als es sich um göttliche Vergeltung und um Geltendmachung göttlicher Stärke gegenüber gottfeindlichen Mächten handelt. Die beiden Sprüche haben im wörtlichen Sinn für die damalige Zeit ihre Bedeutung gehabt; zugleich aber gibt der Anlaß, bei dem sie gesprochen werden, ihnen deutlich einen symbolhaften Charakter, und sie haben auch eschatologischen Klang, bezogen auf die endgültige Niederwerfung aller Feinde Gottes (vgl. z. B. Offenb. 11, 15—18) und die Wiederkehr Christi zu dem wahren Gottesvolk, zu der unzählbaren Schar aus allen Völkern und Sprachen (Offenb. 7, 9).

bb) Die Wachteln. Moses Frage, woher das Fleisch kommen soll, um so viel Volk satt zu machen, und Gottes Wunder erinnern an die Speisung der 4000 und 5000 durch Jesus und die vorangehenden Zweifelsfragen der Jünger. Gott weist darauf hin und zeigt durch die Tat, daß seine Hand nicht zu kurz ist. An dies Wort hält sich die spätere Weissagung (Jes. 50, 2; 59, 1).

cc) Die weissagenden Ältesten. Moses Wunsch, daß alles Volk von Gottes Geist ergriffen werden möchte, wird in Joel 3, 1 f. göttliche Verheißung und mit der Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten Wirklichkeit. Dem Wirken von Gottes Geist aber, der

auch auf die beiden im Lager gebliebenen Männer fällt, kann und darf niemand wehren (vgl. Apostelgesch. 11, 17); der Geist weht, wo er will (Joh. 3, 8), quando et ubi visum est Deo.

dd) Moses Vorrang. Während Gott zu andern Propheten durch Gesichte und Träume, durch Rätselworte und Gleichnisse redet, ist Mose einer direkteren Inspiration teilhaftig geworden. Gott redet mit ihm unmittelbar von Mund zu Mund (vgl. Ex. 33, 11). Auch Jesus hat zeitweilig zu seinen Jüngern durch Sprichwörter geredet (Joh. 16, 25), und auch der Christ sieht einstweilen nur durch einen Spiegel in einem dunklen Wort (1. Kor. 13, 12); aber in dem gleichen Wort verheißt Jesus den Jüngern, daß an die Stelle der *παροιμίαι* die *παρρησία* treten soll, und Paulus weist hin auf das zukünftige Schauen von Angesicht zu Angesicht. Von dieser Verheißung hat sich an Mose schon etwas erfüllt, wiewohl auch da noch die Begrenzung von Ex. 33, 23 blieb.

Da Mose in höherem Maße Offenbarungsträger ist, sind Aarons und Mirjams Gleichberechtigungsansprüche verkehrt und sündhaft. Als besonderer Offenbarungsträger und als Gottes Knecht, der im ganzen Haus Gottes treu ist, ist Mose Vorbild Christi; dennoch steht Christus als Gottes Sohn höher als der Knecht Gottes, und das ihm anvertraute Haus Gottes, nämlich die christliche Gemeinde, ist größer als das Haus, über das Mose gesetzt war (Hebr. 3, 1—6). Mit seiner Treue ist Mose zugleich ein Vorbild für jeden treuen und guten Haushalter der Gaben, Gnaden und Geheimnisse Gottes (Luk. 12, 42; 1. Kor. 4, 1 f.; Tit. 1, 7; 1. Petr. 4, 10).

c) Als Gott gehörend gekennzeichnet. (Der 38-jährige Aufenthalt in der Wüste; 15, 1—19, 22.)

Weil und soweit die 38 Jahre der Wüstenwanderung heilsgeschichtlich bedeutungslos sind, werden sie mit Stillschweigen übergangen. Nur wenige Bestimmungen und Begebenheiten werden aus dieser Zeit berichtet. Es handelt sich um Bestimmungen und Mahnungen für das Verhalten des ganzen Volkes (Kap. 15), Pflichten und Rechte der Priester und Leviten (16—18), das Reinigungsmittel der Asche von der roten Kuh (Kap. 19).

α) Es werden in Kap. 15 unterschieden: Bestimmungen, die für die Zeit der Landnahme in Kraft treten sollen (V. 1—21), und

solche, die für die Gegenwart gelten (V. 22—41); Bestimmungen über Opfergaben und über Sünden des ganzen Volkes oder einzelner Menschen; versehentliche Verfehlungen, die gesühnt werden können, und Verfehlungen b^e^jadh ramah (mit erhobener Hand), die in wissentlicher Mißachtung göttlicher Gebote begangen sind und mit dem Tod bestraft werden, wozu auch eine Sabbatschändung gerechnet wird. Gemeinsam ist allen Bestimmungen, daß sie den Israeliten und den im Volksverband lebenden Fremden in gleicher Weise gelten. An den Kleidern angebrachte Quasten sollen mahnen, Gottes Gebote nicht zu vergessen oder willkürlich abzuändern. Die Schriftgelehrten und Pharisäer machten wie aus allen Frömmigkeitsübungen so auch aus dem Quastentragen ein Mittel, von den Leuten gesehen zu werden, und haben damit den Sinn der Bestimmung verkehrt und das Mittel der Frömmigkeitsübung völlig mißbraucht (Matth. 23, 5).

β) Kap. 16—18. Die Empörung Korahs und seiner Anhänger ist ein Beispiel und Vorbild aller Schwarmgeisterei. Unter Berufung auf das allgemeine Priestertum lehnen sie in durchaus kommunistischer Tendenz jegliche Über- und Unterordnung ab (16, 3). Ebenso zeigt sich hier die für bestimmte Sekten und Konventikel charakteristische Ablehnung eines festen Amtes in Kirche und Gemeinde und die für die Freigeister aller Zeiten typische Ablehnung dessen, daß Gott bei seiner Offenbarung sich an bestimmte Menschen und Dinge bindet (damals an Mose und Aaron und ihre Opfer; für uns an Christus und das Wort der Bibel). Zu dem Aufruhr der Rotte Korah findet sich im Lauf der Kirchengeschichte manche Analogie. So nennt auch der Judasbrief (V. 11) neben dem Weg Kains und dem Irrtum Bileams als 3. Irrweg, der von Menschen begangen worden ist und immer wieder begangen wird und vor dem er warnt, den Widerspruch Korahs.

Bedeutsam und zu Warnung, Trost und Mahnung geeignet ist auch das Ende, das der Aufruhr findet. Zur Warnung dient das Ende mit Schrecken, das Korah, Dathan und Abiram nehmen, worauf auch gerade der Judasbrief (V. 11) hinweist, und wie es sich bei den Schwärmern zu Luthers Zeit ebenfalls wieder zeigt. Zum Trost dient die Tatsache, daß Gott die Seinen kennt und schon in dieser Zeit und vollends in der Ewigkeit kundmacht, wer sein ist (16, 5; 2. Tim. 2, 19). Als Mahnung ergibt sich, sich loszusagen von

all solchen Irrgeistern (V. 24—27; 2. Tim. 2, 19), wobei im Unterschied von den Anstiftern den Verführten noch die Möglichkeit bleibt, sich eines Besseren zu besinnen und dann vom Gericht verschont zu werden (V. 21 f.; hier wird dem Gedanken der individuellen Vergeltung klar Ausdruck gegeben). — In Kap. 16 tut Gott durch das Strafgericht kund, wer sein ist, und wessen Dienst er haben will. In Kap. 17 wird Aarons Bestallung zum Amt positiv von Gott bestätigt durch das Wunder des aufblühenden Stabes, der dann zur Erinnerung und Mahnung in der Stiftshütte aufbewahrt wird (17, 25 f.; Hebr. 9, 4). Jeremia sieht in seiner Berufungsvision einen Mandelzweig (Jer. 1, 11 f.). Die Sinndeutung, die Gott dieser Vision gibt, daß er über seinem Wort wachen werde, beruht vielleicht nicht nur auf dem Gleichklang der Worte schaqedh (= Mandel) und schoqedh (= wachend), sondern die Vision und ihre Deutung lehnt sich wohl an die Geschichte von Aarons blühendem Mandelstab an, ist jedenfalls eine Analogie dazu. Auch bei Aaron wachte Gott über seinem Wort und der Aaron gegebenen Berufung, und zwar (wie Jer. 31, 28) im doppelten Sinn: den einen zum niederschmetternden Gericht, den andern zur aufbauenden Bestätigung. — Eine positive Bestätigung von Aarons Mittleramt liegt auch darin, daß die unter dem murrenden Volk anhebende Plage aufhört, als Aaron mit der Räucherpfanne unter sie tritt und zwischen den Toten und den Lebenden stehend sie mit Gott versöhnt. Er versöhnt auch die, die ihn als Mittler und Versöhner ablehnten und deshalb auf der Grenze zwischen Leben und Tod stehen; durch sein Versöhnungswerk reißt er sie vom Tode zurück und bringt er die mit Gott Versöhnten in seine Gefolgschaft. So ist sein Tun ein Vorbild für das Werk Christi.

Kap. 18 spricht von den Aufgaben und Einkünften der Priester und Leviten. Die Abstufung wird dadurch deutlich hervorgehoben, auch die Abgrenzung zwischen den Leviten und dem Volk wird nachdrücklich und scharf gezogen (V. 21 ff.). Die Leviten erhalten von Israel den Zehnten, die Priester von den Leviten den Zehnten ihres Zehnten.

Rechte Erfüllung dieser Forderung schärft Mal. 3, 8 ff. ein. In Hebr. 7, 1—10 wird gezeigt: wer den Zehnten gibt, erkennt den, dem er den Zehnten gibt, als über sich stehend an, und die den Zehnten

empfangenden Leviten sind durch ihren Stammvater Abraham, der dem Christusprototyp Melchisedek den Zehnten gab, selbst verzehntet, d. h. auch das levitische Priestertum muß Jesus über sich anerkennen, und das levitische Zehntsystem ist ein Hinweis auf die Größe und Mittlereigenschaft Christi.

γ) Kap. 19. Die Asche von der roten Kuh dient als Reinigungsmittel für die, die mit einem Toten in Berührung gekommen sind und dadurch unrein geworden sind. Der Hebräerbrief (9, 13 f.; 10, 22) sieht darin ein Analogon zu der Reinigung, die uns durch das Blut Christi und durch die Taufe zuteil wird, zeigt aber zugleich die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Einrichtung, da diese nur eine Heiligung zu leiblicher Reinigkeit zu bewirken vermag.

d) Ihr sollt diese Gemeinde nicht in das Land bringen, das ich ihnen gebe. (Von Kades bis an die Schwelle Kanaans; 20, 1—21, 35.)

α) Die Vollendung des Gerichtes. Die Strafzeit geht zu Ende; das Volk kommt wieder nach Kades in die Wüste Zin, und mit dem ersten Monat (20, 1) ist offenbar der erste Monat des 40. Jahres gemeint (vgl. auch 20, 22 f. mit Num. 33, 38). Das von Gott verhängte Gericht wird aber noch bis zu Ende durchgeführt (auch Mirjam stirbt), ja durch erneute Sünde wird es noch verschärft: auch Mose und Aaron sollen wegen ihres Unglaubens sterben, und bei Aaron erfolgt bald danach der Tod auf dem Berge Hor. Das abermalige Murren des Volkes wird dadurch gestraft, daß Gott feurige Schlangen unter sie sendet.

β) Bleibende Freundlichkeit Gottes. Trotz aller Sünde des Volkes und trotz aller Strafen, die Gott verhängt, zieht Gott doch seine Hand nicht völlig ab. Dem Volk gibt er Wasser aus dem Felsen trotz ihres Murrens und Ungehorsams und trotz des Zweifels von Mose und Aaron, der in der Frage „werden wir euch aus diesem Felsen Wasser hervorbringen?“ und in dem zweimaligen Schlagen an den Fels zum Ausdruck kommt. Ebenso erinnert das Brunnenlied (21, 16 ff.) an ein Ereignis, wo Gott dem Volk das nötige Wasser gab. — An Stelle von Aaron übernimmt Eleasar das hohepriesterliche Amt; so tritt in der Ausübung dieser für Israel so wichtigen Funktion keine Unterbrechung und kein Ende

ein. Daß der Tod auch den Hohenpriester nicht bleiben ließ, sondern es viele sind, die Priester wurden, gibt dem alttestamentlichen Hohepriestertum einen niedrigeren Rang und Wert gegenüber dem immerwährenden Hohepriestertum Jesu (Hebr. 7, 23 f.); und doch ist das Nichtabreißen der hohepriesterlichen Tätigkeit ein wenn auch schwaches Vorbild des dauernden Hohepriestertums Jesu. — Bei den feurigen Schlangen schafft Gott Abhilfe dadurch, daß er die eherne Schlange aufrichten läßt. Wer von der Schlange gebissen wurde und sah die eherne Schlange an, blieb am Leben. Das Zeichen der Strafe wird von Gott zum Zeichen des Heils und der Hilfe aufgerichtet für die, die gläubig darauf schauen. Später machten die Israeliten aus der ehernen Schlange einen Fetisch und ein Götzenbild; sie brachten ihr unter dem Namen N^{e}chuschtan Räucheropfer dar. Um dieses Mißbrauchs willen vernichtete Hiskia die eherne Schlange (2. Kön. 18, 4). Von diesem späteren Mißbrauch her ist aber nichts für die ursprüngliche Entstehung und Verwendung zu erschließen. Es ist abwegig, in Num. 21 von Schlangenzauber oder Schlangenmythus zu reden. Die rechte Sinndeutung der Geschichte und zugleich ein Hinweis darauf, was die Geschichte von der ehernen Schlange uns Christen zu sagen hat, gibt Joh. 3, 14 f.: „Wie Mose in der Wüste eine Schlange erhöht hat, also muß des Menschen Sohn erhöht werden, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ Das Bild von der erhöhten Schlange ist Melanchthons Wappen.

γ) Anfang der Landnahme. Die Edomiter verweigern den Israeliten den Durchzug durch ihr Land, obwohl sie von Esau und Jakob her Brudervölker sind, und obwohl die Israeliten bezahlen wollen, was sie verbrauchen. Zum Bruderkampf lassen die Israeliten es nicht kommen, sondern ziehen um das edomitische Gebiet herum. Trotz dieser unfreundlichen Haltung werden die Edomiter weiterhin für Brüder angesehen und in der 3. Generation steht ihnen deshalb die Aufnahme ins Gottesvolk offen (Deut. 23, 7 f.). Freilich richten wegen dieser unfreundlichen Haltung und wegen weiterer Verfehlungen die Propheten ihre Drohungen gegen Edom, z. B. Jes. 34, 5—15; Joel 4, 19; Am. 1, 11 f.; Ob. V. 10 ff.; doch bekommt schließlich auch Edom am Heile teil, z. B. Am. 9, 12 (auch über Edom ist Gottes Name genannt), vielleicht Ob. V. 21. Der Kanaaniterkönig

Arad wird geschlagen und an seinen Städten der Bann vollzogen. Dadurch wird die Niederlage von Num. 14, 44 f. gelöscht; war die Niederlage Zeichen dafür, daß Gott von dem Volk gewichen war, so war dieser Sieg ein Zeichen dafür, daß Gott wieder mit ihnen war. Der Amoriterkönig Sichon und Og, der König von Basan, greifen Israel an, werden aber im Kampf völlig aufgerieben. Das ist der Anfang der Landnahme, der zu weiterem Fortschreiten ermutigen soll (Deut. 1—3).

e) Was kann ich dem fluchen, dem Gott nicht flucht? (Die Bileamsweissagung; 22, 1—24, 25.)*

α) Der Abschnitt bildet ein einheitliches Ganzes. Dreimal wird Bileam von Gott gewarnt (da er Israel nicht verfluchen soll, soll er nicht mit den Gesandten mitziehen; er darf mitziehen, soll aber nur reden, was Gott ihm befiehlt; unterwegs wird er durch den Engel nochmals verwarnt), dann erst kann er ungehindert zu Balak gehen. Dreimal weicht die Eselin dem Engel aus und wird von Bileam dreimal geschlagen, dann erst sieht Bileam selbst den Engel. Dreimal segnet Bileam Israel, statt ihm nach Balaks Wunsch zu fluchen, dann verkündet er unaufgefordert dem Balak, was Israel den Moabitern einst tun wird. Außerdem hängen die 4 Sprüche (23, 7—10; 23, 18—24; 24, 3—9; 24, 15—24) unter sich zusammen. Die ersten beiden haben das gemeinsam, daß Bileam den Spruch durch Zeichendeutung (nachasch) findet, während bei den letzten beiden Gottes Geist unmittelbar über ihn kommt. Mit dem unabänderlichen Gotteswort (23, 19 f.) ist der erste Bileamsspruch (23, 7—10) gemeint. Der 3. und 4. Spruch werden fast durch dieselben Worte eingeleitet (24, 3 f. 15 f.). Der 3. Spruch ist mit den beiden ersten dadurch verbunden, daß er auf Balaks Aufforderung hin geschieht, und daß Bileam jedesmal wieder an eine neue Stelle geführt wird, von wo aus er das israelitische Lager sieht. Der 2. und 3. Spruch sind durch die Anklänge 23, 22; 24, 8 und 23, 24; 24, 9 verbunden. Alle 4 Sprüche haben den gleichen Anfang (wajjissa' m^{e}schalo wajjomar „und er hob an seinen Spruch und sagte"), ebenso die 3 kleinen Sprüche, die den Schluß des 4. Hauptspruchs bilden (24, 20. 21 f. 23 f.).

* Vgl. hierzu E. W. Hengstenberg, „Die Geschichte Bileams und seiner Weissagungen", 1842.

β) Die **Datierung** nach dem Inhalt der Weissagungen zu bestimmen, also etwa wegen 24, 17 den Spruch in davidische Zeit zu verlegen, ist mißlich und abwegig. Es ist wissenschaftlich und theologisch ein Grundfehler, wenn man alle Weissagungen als Vaticinia ex eventu ansieht. Man würde mit dieser Theorie auch nicht durchkommen, da der Inhalt der Bileamsweissagung zeitlich weit über David hinausreicht. 24, 22 nennt die Wegführung durch Assur (mag nun Kanaan oder Israel davon betroffen werden sollen), und 24, 24 spricht davon, daß westliche Länder die Herrschaft über den Osten erlangen werden, was erst mit Alexander dem Großen anfing sich zu verwirklichen. Ist aber der Schluß sicher nicht vaticinium ex eventu, warum soll es der Anfang sein? Daß ihm von Jahve die Augen geöffnet sind, besagt ja, daß er wahrnimmt, was andere noch nicht sehen können, und 24, 17 weist ausdrücklich auf ferne Zukunft. In Sauls bzw. Davids oder noch jüngere Zeit passen die Weissagungen auch deshalb nicht, weil Moabiter, Edomiter, Amalekiter und Keniter damals längst keine so wichtige Rolle spielten und andererseits die Hauptfeinde Israels zur Zeit Sauls und Davids (die Philister und Aramäer) in den Bileamssprüchen nicht erwähnt werden. Außerdem lehnt David sich mit der Einleitung seiner „letzten Worte" 2. Sam. 23 offenbar an Num. 24, 3. 15 an. Diese Anlehnung zeigt, daß die Bileamssprüche damals schon vorhanden waren, und eine solche Anlehnung ist nur dann recht verständlich, wenn die Bileamssprüche zur Zeit Davids als aus mosaischer Zeit stammend galten.

γ) **Inhaltlich** erstrecken sich die Weissagungen auf die von Gott gewirkte Größe und Macht Israels. Diese hat ihre Grundlage und erreicht ihren Gipfel im Königtum und in einem König 23, 21 d; 24, 17. Offensichtlich gelten die Weissagungen dem **Königtum Sauls und Davids**, und jedenfalls sahen sie in Ereignissen ihrer Zeit eine Erfüllung der Bileamsweissagungen (zu Num. 24, 18 vgl. 2. Sam. 8, 14; 1. Kön. 11, 15 f.; 1. Chron. 18, 12 f., ferner 1. Sam. 14, 47 f.; Ps. 60, 9—14 = Ps. 108, V. 9—14). Und doch reichen auch die Worte, die sich zunächst auf Saul-David beziehen, und in ihnen zu einer Erfüllung kamen, über sie hinaus und beziehen sich auf den **Messias**. Das wird deutlich an der offensichtlichen Beziehung der Bileamssprüche auf die **an die Patriarchen ergangenen Weissagungen**, die ebenfalls in der israelitischen

Geschichte eine vorläufige Erfüllung fanden, ebenso aber auf die messianische Zeit zielen und da erst ihre vollkommene Erfüllung finden, vgl. Num. 23, 10 mit Gen. 13, 16; Num. 24, 9 b mit Gen. 12, 3; 27, 29; vor allem zeigt es sich daran, daß das zweifellos messianische Wort aus dem Jakobssegen Gen. 49, 9 f. in Num. 23, 24; 24, 9 a. 17 benutzt wird. — Außer diesen Rückwärtsbeziehungen ergibt es sich aus dem Text selbst. Der König steht nach 23, 21 in ganz enger Beziehung zu Gott. Die Beschreibung der Herrschaft bezieht sich zunächst auf konkrete Völker, wird dann aber 24, 19 ganz allgemein: von Jakob her herrscht er, von der Stadt her vernichtet er die übriggebliebenen Feinde; nur das Zentrum und der Sitz der Herrschaft wird genannt, nicht die Grenze. Daß die Weissagung sich über das babylonische Exil (24, 22 b) hinaus bis zur Zeit der Vorherrschaft des Westens über den Osten (24, 24) erstreckt, was sich mit Alexander dem Großen und den Römern erfüllte, deutet doch wohl an, daß auch der Inhalt der Weissagung sich bis dahin erstreckt, also auf die Zeit Jesu, und auf Jesus als den Messias hinweist. — Schließlich wird die eschatologisch-messianische Deutung dadurch gestützt, daß die Bileamssprüche in späteren eschatologischen Stellen Alten und Neuen Testaments anklingen. Zu 23, 21 c d vgl. die eschatologisch-messianischen Königs- und Thronbesteigungspsalmen; in 24, 19 ist mijja'aqobh und me'ir wohl parallel zu fassen, wozu dann Ps. 110, 2 zu vergleichen ist; zu 24, 18 vgl. Am. 9, 12; zu 24, 21 ff. vgl. Ob. V. 3 f.; in Jer. 48, 45 wird auf Num. 21, 28 unter Mitverwendung von Num. 24, 17 e f zurückgegriffen. Im N. T. bezieht sich die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenland und ihrem Stern (Matth. 2, 1—12) offenbar auf Num. 23, 7; 24, 17. Messianisch bezogen und gedeutet wird das Wort von dem aufgehenden Stern (Num. 24, 17) Offenb. 22, 16, vgl. auch Matth. 2, 2; Luk. 1, 78.

δ) Die Person Bileams. Die Bedeutung der Bileamsgeschichte für Israel lag darin, daß Gott den Israel zugedachten Fluch in Segen verwandelte (vgl. Deut. 23, 5 f.; Jos. 24, 9 f.; Micha 6, 5; Neh. 13, 2). Die Fähigkeit, Fluch und Segen im voraus zu verkünden und wirkungskräftig auszusprechen, beruht auf der Einsicht in Gottes Plan. Auf dreierlei Art ist dem Bileam offenbar solche Einsicht zuteil geworden. Der Umstand, daß Bileam

Jahve verehrt, die Tatsache, daß seine Weissagungen sich an Verheißungen der Genesis anlehnen (s. o.), und der Hinweis, daß Israels Auszug aus Ägypten bei den andern Völkern Schrecken auslöste (z. B. Ex. 15, 14 ff.), machen es sehr wahrscheinlich, daß Bileam Kunde erhalten hat von der Religion der Erzväter und Israels und von den Verheißungen, die Gott ihnen gegeben hat. Ferner gewinnt Bileam den Einblick in die Zukunft durch Nachtgesichte und Zeichendeutung (22, 8. 19; 23, 3. 15 f.). Schließlich überkommt ihn direkte göttliche Inspiration (24, 1 f.). Bei Bileam vermischt sich göttliche Inspiration und heidnisches Zauberwesen. Er steht einerseits unter dem Zwang, nur das reden zu dürfen, was Gott ihm gebietet und eingibt, andererseits lockt ihn der Lohn, den Balak ihm in Aussicht stellt, wenn er Israel flucht (daher fragt Bileam bei der 2. Gesandtschaft Gott noch einmal, ob er nicht doch mitgehen kann; daher muß Gott Bileam unterwegs durch den Engel warnen; daher sucht Bileam den Moabitern doch zu Gefallen zu sein, indem er ihnen den Rat gibt, Israel zu Götzendienst und Unzucht zu verleiten, das einzige Mittel, wodurch dem Segen Gottes über Israel Abbruch getan werden konnte, vgl. Num. 25; 31, 16). Diese Ehr- und Lohnsucht verblendet ihn, so daß er den Engel nicht sieht, den doch die Eselin, die unvernünftige Kreatur, wahrnimmt (2. Petr. 2, 15 f.). Daher steht sein Sterben (Num. 31, 8; Jos. 13, 22) in einem solchen Kontrast zu dem Tod, den er sich gewünscht hatte (23, 10). Mit seiner Art, die der des Magiers Simon ähnlich ist (Apostelgesch. 8, 18—23), und mit seinem Schicksal ist er ein warnendes Beispiel für alle, die den Weg Bileams gehen und an der Lehre Bileams halten (2. Petr. 2, 15 f.; Jud. 11; Offenb. 2, 14).

ε) Bileams redende Eselin ist ebenso wie die im Paradies redende Schlange vielfach Gegenstand des Spottes und ablehnenden Zweifels gewesen. Das Wunder, daß das Tier mit Menschenstimme habe reden sollen, erscheint vielen unglaublich. Zunächst ist festzustellen, daß Num. 22, 28 ff. offenbar an ein wirkliches Reden des Tieres denkt, daß das Vernehmen dieser Stimme nicht nur ein innerlicher auditionärer Vorgang bei Bileam ist. V. 28 heißt es: „da öffnete Jahve den Mund der Eselin“ (andernfalls müßte es heißen: er öffnete das Ohr Bileams), und 2. Petr. 2, 15 sagt ausdrücklich,

daß das sonst stumme Tier mit Menschenstimme redete. Wie man sich zu dieser Erzählung stellt, hängt davon ab, ob man im Naturverlauf nur die üblichen Gesetzmäßigkeiten gelten läßt, oder ob man anerkennt, daß Gott als Schöpfer zugleich die Möglichkeit hat, jederzeit in seine Schöpfung einzugreifen und sie nach seinem Willen zu beeinflussen. Wie Bileam seine Eselin schlug, weil er infolge verschuldeter Verblendung die himmlische Erscheinung nicht sah, sie aber durch ihr Reden seiner Torheit wehrte (2. Petr. 2, 16), so muß Bileams Eselin bis zum heutigen Tage von kurzsichtigen, in engem Weltbild befangenen Wissenschaftlern sich viel gefallen lassen, ihr Reden aber ist ein Protest gegen die menschliche Torheit, die es zwar fertig bringt, Raben und Papageien Menschenworte sprechen zu lehren, es aber für unmöglich hält, daß Gott ein Tier mit menschlicher Stimme reden läßt. Im übrigen geschieht hier wie überall in der Bibel das Wunder nicht als ein bloßes Mirakel, sondern steht im Dienst göttlichen Arbeitens an einer Menschenseele und im Dienst der Durchführung der von Gott geplanten Heilsgeschichte, die sich von menschlichem Widerstand nicht durchkreuzen läßt, sondern auch menschlichen Widerstand ihrem Willen sich dienstbar macht.

f) Die Gemeinde sei nicht wie Schafe, die keinen Hirten haben. (Bis zur Besetzung des Ostjordanlandes, 25, 1—33, 49.)

Die letzten Vorbereitungen zur Einnahme des Landes werden getroffen. Sobald das Volk mit dem palästinensischen Baalskult in Berührung kommt, neigt es sich ihm zu; doch wird der durch Verführung der moabitischen und midianitischen Töchter veranlaßte Abfall Israels zum Baal Peor durch eine Plage gestraft und durch den Eifer des Pinehas gesühnt, was ihm zur Gerechtigkeit gerechnet (Ps. 106, 31) und wofür ihm und seinen Söhnen das Priestertum zugesprochen wird (Kap. 25). Die Stämme werden neu gezählt, und nach ihrer Zahl wird ihnen das Land verlost (Kap. 26). Der Fall der Zelophephadstöchter gibt Anlaß zu der Bestimmung, daß beim Fehlen männlicher Nachkommen die Töchter und danach die Nächstverwandten Erbrecht haben, so daß der Name des Geschlechtes erhalten bleibt und ebenso das betreffende Erbgrundstück im Besitz des Geschlechtes verbleibt (27, 1—11, ergänzt durch Kap. 36, vgl. die Bestimmungen des Jobeljahres Lev. 25; ähnliche Gedanken sind in der deutschen

Erbhofgesetzgebung zur Geltung gekommen). Da Mose sterben soll, nachdem er das Land vom Gebirge Abarim aus gesehen hat, bittet er, daß Gott an seine Stelle einen Mann zum Führer setzen möge, damit die Gemeinde nicht sei wie eine Herde ohne Hirt (vgl. Matth. 9, 36). Gott bestimmt Josua dazu; Gottes Geist ist auf ihm, vor dem Hohenpriester und der ganzen Gemeinde wird er bestätigt. Durch Handauflegung wird Gottes Geist und Moses Autorität ihm übertragen (27, 12—23). Zu dieser Bedeutung* der Handauflegung vgl. Apostelgesch. 6, 6; 8, 17 ff.; 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6. Die Opfer, die am Morgen und am Abend und an den Feiertagen darzubringen sind, werden aufgezählt (Kap. 28 f.), und damit wird die Opfergesetzgebung offenbar wiedereingeführt, nachdem während der 38jährigen Strafzeit anscheinend keine Opfer dargebracht wurden (vgl. Am. 5, 25 f. und s. o. Lev. 1 d γ). So werden auch über das Gelübdeopfer neue Bestimmungen erlassen. Das Gelübde soll verbindlich sein; bei Mädchen, die im Hause ihres Vaters sind, und bei verheirateten Frauen ist die Verbindlichkeit ihres Gelübdes von der Zustimmung des Vaters bzw. des Mannes abhängig (Kap. 30); darin kommt zum Ausdruck, was auch für das Christentum noch gilt: der Mann ist des Weibes Haupt, vielleicht auch in der Beziehung der Frau zu Gott (1. Kor. 11, 3; Eph. 5, 23, doch vgl. Gal. 3, 28).

An den Midianitern wird dafür, daß sie Israel zum Abfall verführten, Rache genommen; sie werden völlig geschlagen und ausgerottet, auch die Frauen, weil gerade durch sie Israel zum Götzendienst verführt worden war. Die Ausrottung der Midianiter war Sühne für das, was sie Israel angetan hatten, zugleich Selbstschutz, daß sie Israel nicht noch einmal gefährlich werden konnten, schließlich auf seiten Israels eine Absage an das heidnische Wesen. Auch war der Vollzug des Strafgerichts an den Midianitern wohl geeignet, bei den Israeliten das Verständnis für die Größe der Sünde zu wecken und zu verstärken, deren sie sich mit dem Abfall zum Baal Peor schuldig gemacht hatten (Kap. 31). Das Ostjordanland wird den Stämmen Ruben, Gad und halb Manasse gegeben unter der Bedingung, daß sie sich an der Eroberung des Westjordanlandes be-

---

* Eine andere Bedeutung, nämlich die der Sündenübertragung, hatte die Handauflegung bei den Opfertieren, s. o. S. 225 u. Lev. 16.

teiligen (Kap. 32). Ein Stationenverzeichnis schaut noch einmal auf den seit dem Auszug zurückgelegten Weg zurück (Kap. 33, 1—49).

g) Wenn ihr den Jordan überschreitet (Vorbereitung zur Besetzung des Westjordanlandes 33, 50—36, 13).

Die Ausrottung der Kanaaniter wird mit einer doppelten Begründung befohlen: 1) rückwärts schauend: Gott hat den Israeliten das Land verheißen; 2) vorwärts schauend auf Israels Schicksal: wenn die Bewohner im Lande bleiben, würden sie für Israel einen ständigen Unruheherd bilden, und es wäre Gefahr, daß Israel die Art und dann auch das von Gott den Kanaanitern zugedachte Schicksal teilen würde (30, 50—56). Das Westjordanland wird in seinen den Israeliten zugewiesenen Grenzen umschrieben; Männer, die das Land später unter die Stämme verteilen sollen, werden bestimmt (Kap. 34). Für die Leviten werden 48 Städte als Wohnplatz bestimmt, davon 6 als Asylstädte. Die Asylstädte, deren Einrichtung schon Ex. 21, 13 ins Auge gefaßt war, sollen denen als Zufluchtsort vor dem Bluträcher dienen, die aus Versehen einen andern getötet haben. Für absichtlichen Totschlag gilt dieser Schutz nicht; daher macht die Zufluchtnahme in eine dieser Städte die gerichtliche Untersuchung nicht überflüssig. Hat die Untersuchung bestätigt, daß der Totschlag ohne Absicht geschah, so hat der Täter weiter in der Freistadt zu bleiben. Außerhalb der Freistadt ist er vogelfrei. Erst nach dem Tod des Hohenpriesters kann er wieder in seine Heimat zurückkehren. Mag das ursprünglich den Sinn gehabt haben, daß die Sache sich verjähren sollte, so ist diese merkwürdige Bestimmung für uns doch zugleich ein Vorbild der Freiheit, die uns durch den Tod unsers Hohenpriesters Jesus geschenkt ist. Die Blutrache wird gestattet, ja gefordert: durch Blutvergießen wird das Land entweiht und kann nur dadurch wieder entsühnt werden, daß der stirbt, der das Blut vergoß (vgl. Gen. 9, 6; Matth. 26, 52).

Zur Ergänzung zu dem, was oben S. 154 f. über die persönliche Zukunftshoffnung gesagt ist, sei noch auf Num. 16, 22; 27, 16 verwiesen: Gottes lebengebende und über alles Lebendige sich erstreckende Macht kommt zum Ausdruck in der Bezeichnung „Gott der Geister alles Fleisches“ (vgl. Hebr. 12, 9: dem Vater der Geister untertan sein, um zu leben). Die einem Schweigen fast gleichkommende

Zurückhaltung in diesen Dingen mag, wie oben S. 154 f. angedeutet ist, den Grund haben, daß in Ägypten die Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode sehr stark ausgebildet waren, und daß ein Reden von diesen Dingen bei den Hörern leicht mit falschen von Ägypten her überkommenen Vorstellungen sich verbinden konnte. Immerhin wird sonst die Abgrenzung von heidnischem Falschglauben deutlich gezogen. So kann vielleicht noch folgendes zur Erklärung herangezogen werden. 1) Es geht in den Ereignissen, Bestimmungen und Berichten von Ex.—Num. vorwiegend um das Volk, während die Auferstehungshoffnung den Blick mehr auf das Schicksal des einzelnen lenkt. 2) Der christliche Glaube gründet sich rückwärtsschauend auf die Tatsache der Auferstehung Jesu und gewinnt von daher die sichere Gewißheit unserer künftigen Auferweckung; Israels Glaube gründet sich rückwärtsschauend auf die Ausführung aus Ägypten und gewinnt von daher die Gewißheit der Landeinnahme. Es stehen also von vornherein ganz verschiedene Glaubensziele im Vordergrund. 3) Durch Gottes Wohnen unter dem Volk ist eine starke praesentia salutis gegeben, die einer Zukunftshoffnung entsprechenden Raum nimmt (auch im N. T. tritt im Verhältnis zu den Briefen in den synoptischen Evangelien die Hoffnung der Auferstehung aller Menschen sehr zurück).

D. Das Deuteronomium (das 5. Buch Moses).

1. Strukturelles.

Schultz hat in seinem Kommentar zum Deuteronomium einst nach den 10 Geboten zu gliedern versucht. Es würde das zu unserer unter Nr. 2 nachzuweisenden Auffassung, nach der das Deuteronomium keine selbständige Gesetzgebung, sondern eine Einschärfung des am Sinai gegebenen Gesetzes ist, durchaus gut passen. Neuerdings soll sich Breit in ähnlichen Gedankengängen bewegen; allerdings konnte ich seine Arbeit noch nicht einsehen. An der Schultzschen Gliederung ist auch wirklich vieles geschickt und überraschend. Schon in Lev. 19 wurden bisweilen Anklänge an den Dekalog gefunden. Trotzdem habe ich das Gefühl, daß das Exempel nicht glatt aufgeht, auch nicht beim D. Obwohl Kap. 6 ff., der Beginn der deuteronomischen Bestimmungen, sich direkt an Kap. 5 (mit dem Dekalog) anschließt, ist doch nicht zu übersehen,

daß nach V. 27 außer und nach dem Dekalog Moses auch alle andern Gebote am Sinai gegeben sind; so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß die mit 6, 1 ff. einsetzende Einschärfung sich auf das ganze Gesetz bezieht, mag immerhin der Gedanke an die 10 Gebote für die Reihenfolge unbewußt oder sogar bewußt leitend mit maßgebend gewesen sein.* So bleibe ich bei der in der „Einh." S. 413 ff. und in der „Einl." S. 56 ff. vorgeschlagenen Gliederung. Wenn bis Kap. 11 in der ersten Hälfte der Blick mehr rückwärts und in der zweiten Hälfte von Kap. 12 an mehr vorwärts gewandt ist, so entspricht das dem, was uns bei der Erfassung des Aufbaus der Tol^edhoth (Geschlechtsgeschichte) Jakobs, d. h. bei der Geschichte Josephs und seiner Brüder in 1. Mose 37, 2—50, 26 schon entgegentrat.

Nach der Einleitung 1, 1—5:

A.:
- I.) 1, 6—3, 29: Rückblick auf die Erlebnisse Israels seit dem Wegzug aus Ägypten.
- II.) 4, 1—40: Paränese auf Grund von I.

Nach neuen überleitenden Bemerkungen 4, 41—43 und 4, 44—49 folgt das Hauptkorpus:

- III.) 5, 1—19: Wiederholung des Dekalogs.
- IV.) 5, 20—30: Der Eindruck von III und die weitere Vermittelung der sinaitischen Gesetzgebung durch Moses.

B.:
- V.) 6, 1—11, 32: Grundlegende Verordnungen.
- VI.) 12, 1—26, 19: Einzelne Verordnungen.
- VII.) 27, 1—28, 68: Einschärfung des Gesetzes.
- VIII.) 28, 69—30, 20: Bundschließung im Lande Moab mit besonderer Berücksichtigung des Abfalls.
- IX.) 31, 1—32, 44: Letzte Anordnungen mit Moses Lied.
- X.) 32, 45—34, 12: Ausklänge mit Moses Segen.

Auch hier tritt uns eine auffallende Symmetrie entgegen. Mit 31, 24 setzt zwar der Nachtrag deutlich genug ein; doch ist von Moses selbst noch sowohl Lied als Segen aufgenommen.

---

* Auch Breit gliedert in dem auf S. 13 genannten Buch nicht nach den 10 Geboten, obwohl er den Dekalog als der Verkündigung des Deuteronomiums zugrunde liegend ansieht, aber so, daß das „Deus dixit" (Gott hat gesprochen) und das 1. Gebot im Mittelpunkt des Ganzen steht.

2. Theologische Bedeutung des Deuteronomiums.

a) Ablehnung der üblichen Auffassung.

Wir können es hier nicht neu begründen, sondern müssen es als bewiesen voraussetzen, daß weder die Ansetzung im 7. Jahrhundert durch de Wette-Wellhausen usw. noch die um 100—150 Jahre später durch Hölscher, Horst, Cohen, Mowinckel (nicht sicher) in Frage kommt, daß vielmehr das Deuteronomium mosaisch ist und um seiner geschichtlichen und gesetzlichen Rückbeziehungen willen auf die 4 ersten Bücher des Pentateuch auch diesen als mosaisch fordert. S. den Beweis in meinen beiden angegebenen Büchern; doch fußen beide Werke auf der früheren Arbeit des Verfassers: „Rückbeziehungen des 5. Buches Moses auf die 4 ersten Bücher" (Bibelbund 1925).

Aber wenn nun das Deuteronomium ferner überhaupt keine eigene Gesetzgebung sein will, sondern nur Einschärfung der bisherigen, woran sofort unter b) zu erinnern sein wird, so ist klar, daß wir hier, was den Stoff angeht, theologisch wenig Neues zu bringen haben, da dieser in den 3 vorhergehenden Büchern bereits besprochen und theologisch beleuchtet ist. Aufs Ganze gesehen werden wir nur auf die Motivierung und die besondere Beleuchtung zu achten haben, die mit der seelsorgerlichen Einschärfung verbunden ist. Bei Breit (s. o. S. 13) ist merkwürdig, daß er erst den Führergedanken so stark betont und dann doch das Deuteronomium anonym erschienen sein läßt, statt es dem Mose zu belassen (S. 222 ff.). „Es darf einmal ganz unabhängig von der Literarkritik versucht werden, den theologischen Gehalt des Deuteronomium zu ergründen." Weil dieses eine Predigt ist, wie Breit ganz richtig hervorhebt (S. 29 f.), geht das tatsächlich eher als bei andern Büchern. Aber freilich ist Breits ganzes Resultat in Frage gestellt, sobald man die Kritik gelten läßt, selbst noch, wenn es in der maßvollen Art Breits geschieht; man braucht dem nur mit Ernst nachzudenken. Umgekehrt ist es ein wirkliches Verdienst Breits, daß er „Jahwe als das A und O der deuteronomischen Schrift" ansieht (S. 30 Anm. 3). Es ist das Anzeichen dafür, wie die übliche wissenschaftliche Behandlung eine Leere zurückläßt, und daß ein Verlangen nach nahrhafterer Kost sich regt. Meine Meinung, nach der das Deut. theologisch wenig Neues bringt, will nicht etwa die Breit-

schen Gesichtspunkte beseitigen, ist aber darin begründet, daß eben das Deuteronomium Auslegung der älteren Gesetzgebung ist. Das führt zum Folgenden.

b) Die Einschärfung des sinaitischen Gesetzes.

α) Die vorliegende Tatsache. Ich gebe sie mit Worten unserer „Einl.“ S. 20: In **1, 5** wird bereits ausgesagt, daß das Buch nichts als eine „Erläuterung“ der vorangehenden Gesetzgebung (Tora) sein will, eine Einschärfung, die Moses zum Abschied („heute“, vgl. 4, 8. 40; 5, 1; 6, 6; 7, 11 usw.) gab. Ebenso gibt **4, 5 ff.** zu erkennen, daß schon vor der Darlegung der Gesetze in Kap. 5 ff; 12 ff. diese selbst bereits vorlagen (vgl. das Perfektum!) in der sinaitischen Gesetzgebung, so daß also im Keim alles vorhanden war, was Moses nun nur neu einschärft. Dasselbe ist **4, 8** ausgesagt, und V. 14 f. ist ausdrücklich zu lesen, daß die Satzungen und Rechte damals schon, d. h. am Horeb, gelehrt sind.* Ebendahin weist es, daß die Tora, die Moses im Deuteronomium bringen will (4, 44), mit dem Dekalog beginnt, der doch am Sinai (bzw. am Horeb) gegeben ist, und daß hinzugefügt wird, daß dort schon alle Gebote, Satzungen und Rechte, die er die Israeliten nun lehren will, gegeben waren, vgl. 5, 28—30 und 6, 1—3. So allein ist es auch möglich, daß in Kap. 5—11 schon immer wieder auf die Gebote, Satzungen und Verordnungen hingewiesen wird, ehe sie noch im einzelnen entfaltet sind, was erst Kap. 12 ff. geschieht, vgl. 6, 1. 17. 20. 25 (hier am Schluß das Perfektum); 7, 11; 8, 11; 11, 1, und daß sie auch wirklich später im einzelnen nur entfaltet werden, vgl. 20, 17; 24, 8 f. Endlich wird in 26, 16—19 in der markanten Schlußmahnung, in der 26, 17 f. das „heute“ zweimal stark hervorgehoben wird, doch durch den Begriff „Eigentumsvolk“ in V. 18 ausdrücklich noch einmal an die Sinai-Gesetzgebung Ex. 19, 5 f. erinnert, neben der das Deut. keine neue Gesetzgebung sein will, wiewohl in Deut. 28, 69 der Bund im Lande Moab dem Bund am Horeb entgegengesetzt ist und Weiterbildungen im einzelnen nicht ausgeschlossen sind, sondern sogar erforderlich waren (vgl. „Einh.“ S. 396 ff.). In Maleachi 3, 22, wo die deuteronomisch gefärbte Bezeichnung des

* Über die beiden Begriffe „Sinai“ und „Horeb“ vgl. „Einh.“ S. 159—164; sie fordern nicht Quellen, schließen sie vielmehr aus!

Ortes der Gesetzgebung (Horeb statt Sinai, s. o.) sowie der Gesetze (chuqqim und mischpaṭim) gebraucht ist, herrscht dieselbe Anschauung, daß am Horeb schon alles Gesetz implizite mitgegeben war.

β) Motive für die Erfüllung der Gebote. aa) Gottes- und Nächstenliebe als Motive. Einmal wird das religiöse Motiv stark hervorgehoben, schon äußerlich durch die immer wiederholte Erinnerung an die furchterregenden Vorgänge am Sinai 4, 11 ff. 23 f.; 5, 4 f. 20 ff.; 9, 3; 33, 1 ff. usw., innerlich durch die majestätischen Verse 6, 4 f.: „Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einer. Und du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit allem deinen Vermögen." Auch wenn im Wortlaut von V. 4* nur die Monolatrie, d. h. die Verehrung Gottes allein in Israel ausgedrückt sein sollte, so stünde selbstverständlich der sonst allenthalben bezeugte Monotheismus, d. i. der Glaube an den alleinigen Gott als Voraussetzung dahinter. Wenn Luther die Erklärung der einzelnen Gebote mit den Worten beginnt: „Wir sollen Gott fürchten und lieben", so bringt er also damit genau die 2 religiösen Motive zum Ausdruck, die uns im Deuteronomium stark betont entgegentreten. Bekanntlich hat Jesus sich die Zusammenfassung der Gebote in dem religiösen Gebot der Gottesliebe aus 6, 5 in Matth. 22, 37 f. als vornehmstes Gebot angeeignet. Wenn er sagt: „Das andere (Gebot) ist dem gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst', so findet sich die Formulierung des Extrakts der Gebote der 2. Tafel zwar nicht im Deuteronomium, sondern in Lev. 19, 18. Aber sonst ist auch dieses sittliche Motiv gerade im Deuteronomium stark hervorgehoben. Schon in der besonderen Form des 3. Gebots tritt es uns entgegen: ‚Denke daran, daß du Sklave gewesen bist in Ägypten, und daß dich Jahwe, dein Gott, mit starker Hand und ausgerecktem Arm von dort hinweggeführt hat. Darum hat dir Jahwe, dein Gott, befohlen, den Sabbattag zu begehen'" (Kautzsch), vgl. Deut. 5, 15 (15, 15; 16, 12; 24, 18. 22). Im Dekalog selbst war die Motivierung mit dem Hinweis auf die Schöpfung gegeben (Ex. 20, 11; Gen. 2, 2 f.). Aber die Rücksicht nicht nur auf Söhne und Töchter, sondern auch auf

* „Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein." Von andern Übersetzungsversuchen sehe ich hier ab.

Sklaven, Sklavinnen und Leviten, Fremdlinge, Waisen und Witwen, Arme und Schuldner findet sich immer wieder im Deuteronomium, vgl. 10, 18 f.; 12, 12. 18 f.; 14, 27. 29; 15; 16, 11 f. 14; 24, 17—22; 26, 11. 12 ff.; 27, 19 (übrigens auch schon Ex. 22, 20—23; 23, 9; Lev. 19, 33 f.). In den Kriegsgesetzen Kap. 20 ist V. 5—7 zu beachten, wo erlaubt wird, daß neue Haus- und Weinbergsbesitzer wie Verlobte nicht mit in den Krieg zu ziehen brauchen, und V. 19 f., wo Obstbäume zu schonen sind. Bei Kriegen mit auswärtigen Städten ist erst der Friede anzubieten, und im Kriege sind Weiber, Kinder und Vieh zu schonen (V. 10 ff. 13 f.). Gegen die Kanaaniter freilich, die reif waren zum Gericht (vgl. Lev. 18, 24 ff.), und bei denen Gott wartet, bis sie dazu reif wurden Gen. 15, 16, ist nach dem Bannrecht zu verfahren Deut. 20, 16 ff. Was sich nicht freiwillig unter Gott gebeugt hat, wird ihm widerwillig geheiligt durch Vernichtung; das verlangt seine Heiligkeit (s. auch 14, 1 f.), dient aber auch dem Schutz gegen Verführung Kap. 7; auch gegen falsche Propheten und Verführer ist Milde unangebracht Deut. 13. Wenn Scheidung nach 24, 1 noch nicht so beurteilt ist wie im Neuen Testament oder vielmehr nicht mehr beurteilt ist nach Maßgabe der Schöpfungsgeschichte mit der Einehe (Gen. 1, 26 f.; 2, 22 ff.), so ist von Jesus ein Nachgeben um der Herzenshärtigkeit willen als Grund in Matth. 19, 7 f. angeführt. Wenn Sklaven als möglich vorausgesetzt werden (Deut. 15), so ist das auch noch im Neuen Testament der Fall, und wenn gewisse Unterschiede zwischen Volksgenossen und andern gelten, so entspricht das nicht nur der Auffassung im 3. Reich bei uns, sondern wir wollen auch, abgesehen von den Fällen, wo es für die andern belanglos war, nicht auf das achten, was im Alten Testament noch nicht erreicht ist, sondern auf das, was schon an Gedanken der göttlichen Offenbarung da ist. Vgl. noch meine „Randglossen grundsätzlicher Art zu Prof. Lic. Johannes Hänels Schrift ‚Alttestamentliche Sittlichkeit, dargestellt gegen ihre semitischen Verächter‘ vom Standpunkt des Bibelglaubens aus“ in der Zeitschrift „Nach dem Gesetz und Zeugnis“, Jahrg. 1925/26, und unsere Schlußausführungen unter VII B.

Rechte Stellung zu Gott und dem Nächsten, und zwar aus tiefster Gesinnung, sind also jedenfalls wichtigste Motive nach dem Deuteronomium für die Erfüllung der göttlichen Gebote.

bb) Rückblicke und Ausblicke. Auch sie wollen unter die Motive für die Gesetzeserfüllung gestellt sein. Die Rückbeziehungen des Deuteronomiums, von denen wir andeutungsweise schon sprachen, beziehen sich einmal auf geschichtliche Stoffe. Wir haben solche Rückblicke vereinzelt auch schon früher; besonders sei genannt Num. 14, 22 (das 10fache Murren) oder Kap. 33 (die Lagerstätten der Israeliten). Aber im Deuteronomium sind sie so häufig, daß wenig von dem Stoff der mittleren Bücher des Pentateuch unerwähnt bleibt (s. die Zusammenstellung in meinen „Rückbeziehungen" S. 55—59, und für das, was im Deuteronomium nicht benutzt ist, S. 60 f.).

Wir haben hier natürlich nicht eine neue Geschichtsschreibung — die fehlt zwar auch nicht ganz, s. 4, 41 ff., die Aussonderung von 3 Zufluchtsstätten östlich vom Jordan und Partien am Schluß von Kap. 31 an —, wir haben hier eine seelsorgerliche Anwendung der Geschichte, so wie sie das Alte und das Neue Testament so häufig geben, in 1. Kor. 10, 11; Röm. 15, 4 und 2. Tim. 3, 16 auf feste Formeln gebracht: „Solches alles widerfuhr jenen zum Vorbild; es ist aber geschrieben uns zur Warnung"; „was aber zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, auf daß wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben"; „alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit". Die heilige Geschichte soll und will Lehrmeisterin im tiefsten Sinne sein.

Ähnlich erzieherisch sind auch die Ausblicke. Die ganze zweite Hälfte des Deuteronomiums ist nach vorwärts orientiert: Die Einnahme des Heiligen Landes steht unmittelbar bevor; im Heiligen Lande sollen die Verordnungen gehalten werden; für die Zustände im Heiligen Land werden bestimmte Änderungen gegeben. So war die Bestimmung von Lev. 17, nach der alles Blut am Heiligtum dargebracht werden mußte, nicht länger durchführbar; darum ist von nun an nicht mehr jede Schlachtung Opfer (s. Deut. 12); das Passa konnte nicht mehr in den eigenen Zelten gegessen werden, wie zur Zeit der Wüstenwanderung (Ex. 12, 6; Lev. 23, 5; Num. 28, 16), wo Zusammenkunft an der Stiftshütte zugleich möglich und gefordert war, sondern war nun an den Ort des Heiligtums zu verlegen (Deut. 16, 5). Von jetzt ab konnte die Erstgeburt bei zu weitem Weg

ausgelöst werden, vgl. Deut. 14, 23 ff. gegen Lev. 27, 26 f.; Num. 18, 15—18 (vgl. „Einh." S. 371). Auch andere Änderungen werden gegeben, mögen wir z. T. auch nicht mehr den Grund erkennen, da uns die der schriftlichen Darlegung zur Seite gehende mündliche Belehrung und Ausdeutung fehlt.

Wenn wir nun vollends die Partie der Einzelbestimmungen mit Kap. 26 verlassen haben, so kommen die großen Einschärfungen des Gesetzes 27, 1—28, 68 und die Bundschließung mit besonderer Berücksichtigung des Abfalls in 28, 69—30, 20. Sie sind ganz deutlich durchzogen mit Drohungen und Lockungen.* Da es sich um Erziehung eines noch dazu sündigen Volkes handelt und um pädagogische Einübung der großen Gottesgedanken und -Willensbestimmungen, so sind Lohn und Strafe gar nicht zu entbehren. Auch im Neuen Testament sind beide noch vorhanden. Denn auch reife Gotteskinder fallen immer wieder zurück, so daß so lange der Geist als bewegende Kraft gehemmt ist. Selbst aber, soweit sie läuft, wird doch der Lohngedanke beibehalten, nur daß der Lohn nicht nur Antrieb, sondern auch Folge ist und natürlich Gnadenlohn. Auch muß man immer wieder daran erinnern, daß selbst im Neuen Testament das Gericht einst nach den Werken stattfinden wird. Auch an das ethisch gegehaltene Wort Joh. 7, 17 mag man denken: „So jemand will des Willen tun, der wird innewerden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede", oder an die ethisch-religiöse Voraussetzung des Vorgangs in Apostelgesch. 10 (Bekehrung des Hauptmanns Cornelius).

* Lohn- und Vergeltungsgedanke, auch die ganze Frage des Eudämonismus wird erst etwas Heteronomes, d. h. dem Menschen als fremde fordernde Macht Gegenüberstehendes und daher sittlich nicht Vollkommenes, wo er nicht mehr oder noch nicht mit Gott eins geworden ist, wo er unter dem Gesetz der Sünde steht und nun nicht in Gott, sondern im Ich und in den Gütern der Welt seine Befriedigung sucht. Dort, wo Gott ein und alles geworden ist, verträgt sich alles Genannte durchaus mit der Autonomie des Sittlichen, bei der jeder den Motor zu Gottes Willen im Heiligen Geist in sich trägt. Übrigens wolle man zu dieser Partie den instruktiven Aufsatz von Prof. Baetke in der Zeitschrift für „Theologie und Kirche" 1936, 4. Heft, vergleichen: „Das objektive Moment in der germanischen Religion", S. 353—376. Danach sind die Götter die Spender des Guten, der Lebensgüter, Walter des Kriegs, Hüter des Friedens, der heiligen Ordnung, auf der das soziale, völkische und staatliche Leben ruht.

Ferner denke man an Fälle, in denen Germanen ihren Göttern den Glauben aufsagten, wenn sie sich in ihren Erwartungen getäuscht sahen!

In dem Fortschritt der Offenbarung liegt es auch begründet, daß im Alten Testament die irdischen Güter und Segnungen, ob sie nun gewährt oder versagt werden, stark betont sind neben den geistigen. Doch fehlen die ersteren auch keineswegs im Neuen Testament, vgl. die 4. Bitte des Vaterunsers, die Fürbitte für die Obrigkeit, „auf daß wir ein geruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit" 1. Tim. 2, 2, weiter Matth. 6, 33 („Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen"), Mark. 10, 29 f. („Es ist niemand, so er verläßt Haus oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der nicht hundertfältig empfange jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker mitten unter Verfolgungen, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben"). Je mehr von Exodus an das werdende Heil volksmäßig gebunden war, und je mehr die helle Offenbarung des ewigen Lebens dem Alten Testament noch versagt war, um so mehr mußten die Güter dieser Erde bei den göttlichen Verheißungen zum Ausdruck kommen; wo man sie im Christentum gering schätzt oder ignoriert, liegt eine übergeistliche Überspannung vor, die um so unangebrachter ist, als Leiblichkeit auch das Ende der Wege Gottes ist. Vgl. wieder den Schlußteil VIIB.

Andererseits ist die Gemeinschaft mit Gott im Alten Testament schon aufs stärkste als höchstes Gut erwiesen, von dem aus erst alle irdischen Güter in das richtige Licht treten; sonst wäre die Bestrafung beim Abfall nicht so streng und unerbittlich, sonst träten auch Prophetie und Ablehnung falscher Propheten nicht so in den Vordergrund; für letzteres vgl. wieder Deut. 13; 18, 20 ff.* Für ersteres s. Deut. 18, 15. 18, worüber im Anhang noch einiges Besondere zu sagen ist.

Kap. 27—30 halten sich auf der Linie des früheren Gesetzes. Vor allen Dingen ist Lev. 26 zu vergleichen. Aber das, was man also auch deshalb verkehrterweise als nur deuteronomistische Redaktion der

* Wenn das Nichteintreffen der Weissagung hier als einziges Moment zur Erkennung der falschen Propheten angeführt wird, so ist das ein Zeugnis für die frühe Entstehung des Deuteronomiums im Vergleich z. B. zu Jer. 23, 16 ff. usw.

Geschichtsbücher verstanden hat (darüber s. unter dem Richterbuch usw.), kommt in besonderer Weise im Lied Moses Kap. 32 zum Ausdruck. Es schließt die gesamte Prophetie im Keim in sich: den kommenden Abfall, die Strafe, die Rettung. Der Segen Moses in Kap. 33 setzt mit dem Hinweis auf die großartige Theophanie am Sinai ein (hier das Wort: „Wie hat er die Leute [Völker] so lieb", V. 3) und klingt aus im Lobpreis Gottes („Zuflucht ist bei dem alten Gott und unter den ewigen Armen.... Wohl dir, Israel! Wer ist dir gleich, Volk, dem durch Jahwe geholfen wird; er ist der Schild, der dir Beistand gibt, und der als Schwert dich hoch bringt"). Dieser Segen Moses ist zugleich vergleichbar mit und unterscheidbar von dem Segen Jakobs in Gen. 49. In Deut. 33 wird den einzelnen Stämmen die Zukunft so vorausgesagt, daß neben Joseph auch Levi ausgezeichnet wird und wegen seiner Ex. 32 geschilderten Tat ausgezeichnet werden konnte. Doch auch Juda erhält wieder seinen Vorzug, indem er nicht nur sogleich nach dem erstgeborenen Ruben an erster Stelle genannt wird, sondern sofern er wie in Gen. 49, 8 ff. als Vorkämpfer für sein Volk hingestellt wird, was sofort in der Richterzeit in die Erscheinung tritt, vgl. Richt. 1, 1 f.; 20, 18, und die Verheißung von Gen. 49, 10 (Zepter von Juda usw.), implicite umfaßt. War dort durch den freiwilligen Gehorsam der Völker das prophetische Moment neben dem königlichen angedeutet, so haben wir in Deut. 18, 15 ff. diese Seite des künftigen Messias wenigstens angedeutet; das wollen wir noch im folgenden behandeln.

Anhang: Verheißung eines Propheten Deut. 18, 15. 18.

Beide Verse lauten: „Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich einer bin, wird dir erwecken Jahwe, dein Gott; auf ihn sollt ihr hören.... Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder wie dich, und ich will meine Worte in seinen Mund legen, und er wird zu ihnen sprechen, alles das, was ich ihm befehlen werde." Selbst die Juden müssen die Stelle ursprünglich messianisch verstanden haben, denn Philippus sagt zu Nathanael in Joh. 1, 45: „Den, von dem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, haben wir gefunden, Jesus usw." Außer Gen. 49, 10, das hier weniger paßt, weil Jesus damals nicht sichtbar als Herrscher auftrat, kann nur Deut. 18 gemeint sein.

Joh. 6, 14 sagt das Volk von Jesus: „Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll.“ Sogar das samaritische Weib, das ja nur den Pentateuch kannte, sagt Joh. 4, 25: „Ich weiß, daß Messias kommt, der da heißt Christus! Wenn jener kommt, wird er es uns alles verkündigen.“ Allerdings zeigen Joh. 1, 21 und 7, 40 f., daß andere bei dem verheißenen Propheten an eine Kraft neben bzw. vor dem Messias dachten. Ganz unmißverständlich ist dagegen die messianische Deutung im Christentum: So lehnt sich Jesus in Joh. 12, 48 f. nicht undeutlich an Deut. 18, 18 und den darauffolgenden Vers an, s. auch Joh. 5, 45—47. Matth. 17, 5 verbindet die Weissagung vom Gottesknecht aus Jes. 42, 1, die den Messias zunächst unter prophetischen Gesichtspunkten darstellt, mit Deut. 18 (Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, ihn sollt ihr hören). Petrus bezieht in Apostelgesch. 3, 22 f. die Stelle deutlich auf Christus, und zwar in eschatologischem Zusammenhang, während Stephanus 7, 37 im Anschluß an Moses nur einfach das Zitat erwähnt.

Für ein Individuum spricht im Alten Testament, daß überall der Singular gesetzt ist. Und wenn in Deut. 34, 10 der, der das Deuteronomium von 31, 24 an abschloß (wahrscheinlich Josua), sagt, daß hinfort kein Prophet aufstand wie Moses (vgl. Ex. 33, 11; Num. 12, 6—8), so ist klar, daß die Verheißung 18, 15. 18 etwas Außerordentliches besagt; vgl. dagegen 17, 20, wo beim König von ihm und seinen Söhnen geredet wird, und 18, 1 ff., wo von den Priestern gehandelt wird und der Plural mit gebraucht ist. Redet nach 1. Petr. 1, 11 der Geist Christi in den Propheten, so daß in gewissem Sinne Christus der einzige Prophet ist, so ist möglich, daß in Deut. 18 in der idealen Person der Prophetengestalt auch zugleich der ganze Prophetenstand eingeschlossen oder wenigstens nicht ausgeschlossen zu denken ist. Vielleicht liegt in diesem Sinne in Luk. 11, 50 f. eine direkte Anspielung vor, indem das doppelte ἐκζητηθῆναι (gefordert werden) sich an Deut. 18, 19 anlehnt. Der Zusammenhang von Kap. 17 an redet jedenfalls von Ständen (Richter, König, Priester, Prophet). Vgl. zum Ganzen Hengstenberg, Christologie I, S. 110—124.

γ) Einzelheiten. Zunächst ein paar Worte zur geschichtlichen Lage. Die Frage ist für uns leichter, seitdem man den nach de Wette-Wellhausen scheinbar untrennbaren Zusammenhang mit

2. Kön. 22 f. von rechts wie links gelockert bzw. sogar gelöst hat. Ich gebe hier zunächst, was ich in der „Einl.“ S. 39 schrieb: „Das Deuteronomium verfügt so frei und selbständig über den Stoff, daß es nur von einem Zeitgenossen herrühren kann und sich an solche wenden muß, die an gemeinsame Erlebnisse erinnert werden. Ohne diese Voraussetzung ist 1, 6. 9 ff.; 1, 37 (zwischen V. 36 und 38) oder der zeitliche Hergang von 1, 40—2, 1 ff. gar nicht zu erfassen. Dasselbe gilt für 9, 1—10, 11 (s. meine „Rückbeziehungen“ S. 13 ff. 21 f. 24 f. 28 f. 32 f. 35. 41 ff. 45 f. 62 f.). Die freie Abänderung des Dekalogs in Kap. 5 gegen Ex. 20 ist auch nur einem Moses zuzutrauen. Die mosaische Einkleidung ist endlich geschützt durch das ausdrückliche Verbot 4, 2; 13, 1, nichts hinzuzufügen oder hinwegzunehmen, sowie durch das Selbstzeugnis der ersten Person und durch die ausdrücklichen Angaben in Kap. 32, wonach Moses das Lied nicht nur dichtete, sondern auch niederschrieb, sowie durch 31, 24, das zwar nicht nur auf das Deut. zu beziehen ist, aber es doch in jedem Fall mit einschließt, auch den Schluß als nachmosaisch abgrenzt.“ „Die ganze geographische, historische, psychologische Situation des Deut. ist nur kurz vor der Einwanderung zu begreifen: Vgl. vielleicht den schillernden Gebrauch der Redensart ‚jenseits des Jordans‘ (s. meine „Einh.“ S. 98 ff.), die Bezeichnung ‚im Lande Moab‘ 1, 5 für ein Gebiet, das kurz vorher moabitisches Land gewesen war, aber es schon damals nicht mehr war, als Moses es eroberte („Einh.“ S. 106 f.), weiter den Befehl der Ausrottung der Kanaaniter, die im 7. Jahrhundert als Volk nicht mehr existierten 6, 19; 7, 1 ff. 16 ff.; 9, 3 ff. usw., die geflissentliche Beruhigung 7, 17 ff. usw.“ Das Verhältnis von Deut. 12 ff. zu Ex. 20 ist behandelt „Einl.“ S. 16 f. Es ist vom Deuteronomium wie von Ex. 20 aus gezeigt, daß das Verhältnis nicht so sein kann, wie es die Kritik darzustellen beliebt. Ebenda S. 17 ff. ist das richtige Verhältnis von Lev. 17 und Deut. 12 aufgewiesen.

3. Das Deuteronomium in seiner Wirkung auf die Geschichte

a) des Alten Testaments.

Auch hier ergibt sich eine andere Einstellung als die übliche, wenn das Deuteronomium kein selbständiges Buch ist. 2. Kön. 22 f. bezieht sich auf den gesamten Pentateuch, ebenso andere Anführungen

einzelner Stellen, da der Pentateuch ein einheitlich überliefertes Literaturwerk ist. Jede Einzelbezeugung ist eben eine Bezeugung für das Ganze, vgl. darüber „Einh.“ S. 309—363 (Der Pentateuch und die alttestamentliche Tradition).

Andererseits liegt es im Charakter des Deuteronomiums begründet, daß es sich mit einzelnen Stellen für eine Benutzung durch spätere besonders eignete, wie uns Ähnliches schon im Heiligkeitsgesetz des Leviticus (Kap. 18—26) entgegentrat. So lehnt sich Jos. 8, 30 ff. an Deut. 27, 2 ff.; 11, 29 und 27, 12 f. an (Aufrichtung von Steinen, mit dem Gesetz beschrieben unter Fluch und Segenssprüchen). So sind die Kapitel 1. Sam. 8—12, die von der Einrichtung des Königtums handeln, ohne Deut. 17 nicht denkbar, vgl. darüber „Einh.“ S. 80—87, obwohl eine direkte Berufung unter den gegebenen Umständen nicht in Betracht kam. So ist das Gesetz vom Freijahr zwar auch Ex. 21, 2 gegeben (vgl. 23, 10 f.), aber in Deut. 15, 12 ff. wiederholt. Da die Sklavinnen nur Deut. 15, 12 genannt werden und Jeremia 34, 8 ff. sie ausdrücklich einbeziehen, so haben wir bei diesen Propheten an die Deuteronomiumsstelle zu denken, vgl. noch Jer. 34, 14 b mit Deut. 15, 5. Der Ausdruck „Freiheit“ ist allerdings in Anlehnung an Lev. 25, 10 (Jobeljahr) gebraucht. Die Passahfeiern unter Hiskia in 2. Chron. 30 und Josua in 2. Kön. 23, 21 ff.; 2. Chron. 35, 1 ff. sind natürlich das Passah des Deuteronomiums und werden zu Jerusalem begangen (s. o. S. 279). Die Bestellung der Rechtspflege durch Josaphat 2. Chron. 19, 8. 11 knüpft an Deut. 17, 8 ff. sichtlich an. Amasja 2. Kön. 14, 6 tötete die Kinder der Totschläger nicht auf Grund von Deut. 24, 16 (vgl. Hes. 18, 19 f.). Die deuteronomische Betrachtungsweise Deut. 28 ff.; 32 (s. o. S. 281 f.) wird uns in den prophetischen Geschichtsbüchern wiederholt zu beschäftigen haben.

b) Das Deuteronomium in seiner Wirkung auf das Neue Testament.

„Jesus benutzt das Deuteronomium besonders gern; fand er doch in ihm das vornehmste Gebot Matth. 22, 37, vgl. Deut. 6, 5 und o. S. 277, schlug er doch alle drei Versuchungen mit Stellen aus dem Deuteronomium ab (8, 3; 6, 16. 13). Die Berufung der Sadduzäer auf die Leviratsehe Deut. 25, 5 ff. lehnte er nicht ab (Matth. 22,

24; Luk. 20, 28). Die Ordnung über den Scheidebrief 24, 1 wird von Jesus in Matth. 19, 8 als Erlaubnis hingestellt (s. o. S. 278), die Moses um des Herzens Härtigkeit willen gab im Nachlassen gegen die ursprüngliche Schöpferordnung" („Einl." S. 57), vgl. Matth. 5, 31 f. Luk. 6, 34 f. klingt an Deut. 15, 8 an. Wenn Jesus sagt: „Ihr habt allezeit Arme bei euch" (Matth. 26, 11), so lehnt er sich an Deut. 15, 11 an. Direkte Berufung auf Deut. 19, 15 liegt in Joh. 8, 17 vor, vgl. Matth. 18, 16 (zweier Menschen Zeugnis), übrigens ebenso in 2. Kor. 13, 1; 1. Tim. 5, 19, vgl. auch Deut. 17, 6 und dazu Hebr. 10, 28. In Matth. 10, 37 schwebt Jesus offenbar Deut. 33, 9 vor: Wenn er mehr als Vater- und Mutterliebe usw. fordert, kann er sich an das Vorbild Levis erinnern (vgl. Ex. 32, 26—29). Über den Propheten in Deut. 18, 15. 18 s. o. S. 282 f. Die Jünger verfuhren beim Ährenausraufen in Matth. 12, 1 nach Deut. 23, 26. In Matth. 27, 24 handelt Pilatus in Übereinstimmung mit den Vorschriften von Deut. 21, 6 ff.

Für das übrige Neue Testament und seine Stellung zum Deuteronomium gebe ich folgende Übersicht:

Zu Deut. 4, 2 vgl. Offenb. Joh. 22, 18 f. (nichts hinzusetzen oder davon tun).

Zu Deut. 4, 11. 24; 9, 3 vgl. Hebr. 12, 29. 18 (Sinaioffenbarung, und Gott ein verzehrendes Feuer).

Zu Deut. 6, 4: 1. Kor. 8, 4. 6 (Monotheismus).

Zu Deut. 7, 7 ff.: Eph. 2, 8 (Gnade, nicht Verdienst).

Zu Deut. 9, 19: Hebr. 12, 21 (Moses Erschrecken).

Zu Deut. 13, 6: 1. Kor. 5, 9 ff. 13 (Austilgung des Bösen).

Zu Deut. 15, 7: 1. Joh. 3, 17 (Herz nicht verhärten gegen den darbenden Bruder, vgl. Jak. 2, 15 f.).

Zu Deut. 18, 1 ff.: 1. Kor. 9, 13 (Genuß vom Altar).

Zu Deut. 21, 23 und 27, 26: Gal. 3, 13. 10 (Verfluchtsein des Gehenkten und des nicht alle Worte des Gesetzes Erfüllenden).

Zu Deut. 23, 19: Offenb. Joh. 22, 15 (Zusammenhang von Huren und Hunden mit Gotteshaus oder Stadt gelöst).

Zu Deut. 25, 3: 2. Kor. 11, 24 (40 Streiche).

Zu Deut. 25, 4: 1. Kor. 9, 9; 1. Tim. 5, 18 (dem dreschenden Ochsen nicht das Maul verbinden! s. o. S. 139 bei den typischen Verwendungen; dort ist irrtümlich V. 15 gedruckt!).

Zu Deut. 29, 17: Hebr. 12, 15 (bittere Wurzel).

Zu Deut. 30, 6: Röm. 2, 29; Kol. 2, 11 (Herzensbeschneidung usw. s. o. S. 151 ff.).

Zu Deut. 30, 12—14: Röm. 10, 6. 8 (Wort Gottes nahe, nicht von fern zu holen).

Zu Deut. 32, 8: Apostelgesch. 17, 26 (Walten Gottes über der Geschichte der Völker).

Zu Deut. 32, 21: Röm. 10, 19 (Reizen durch Heiden).

Zu Deut. 32, 35: Röm. 13, 19; Hebr. 10, 30 (Die Rache ist Gottes; an der 2. neutest. Stelle, die vom Gericht Gottes über sein Volk handelt, ist auch noch der folgende Vers des Deuteronomiums benutzt).

Zu Deut. 32, 43: Röm. 15, 10 (Universalismus).

Zu Deut. 33, 2: Judä 14 (Der Herr kommt mit viel 1000 Heiligen).

Zu Deut. 34, 6: Judä 9 (Moses Leichnam).

E. Die Tora (der Pentateuch) als Ganzes (vergl. I—V).

1. Zur Struktur (vgl. „Einl." S. 58).

Jedes der fünf Bücher scheidet sich in zwei Hauptteile:

I.)
- Genesis 1—11: Menschheitsgeschichte.
- Genesis 12—50: Familiengeschichte der Patriarchen.

II.)
- Exodus 1—19: Ausführung zum Sinai.
- Exodus 20—40: Grundlegende Vorgänge am Sinai mit Geboten, die die Gemeinschaft Gottes mit dem Volk zum Ausdruck bringen.

III.)
- Levitikus 1—17: Überbrückung von dem, was das Volk von Jahwe scheidet.
- Levitikus 18—27: Israels Heiligungsaufgabe.

IV.)
- Numeri 1—19: Wanderung bis Kades Barnea und Verwerfung.
- Numeri 20—36: Nach 38 Jahren von Kades bis zum Jordan.

V.) Deuteronomium 1—11: Grundsätzliche Forderungen mit Blick nach rückwärts.
Deuteronomium 12 ff.: Einzelne Bestimmungen mit Blick nach vorwärts.

So ergibt sich also die Gliederung 2 mal 5 genommen. Da die ersten fünf Teile (Gen. 1 bis Lev. 17) mit Versöhnungstag und Blutverwendung wirkungsvoll abschließen, so ist durch diese Höhepunkte wohl auch noch die Gliederung: 5 mal 2 genommen angezeigt. Da Genesis sicher, Levitikus und Deuteronomium wie von selbst in je 10 Teile sich zerlegen, Exodus und Numeri aber in je 7, da das mittelste priesterliche Buch Levitikus von den gesetzlich-geschichtlich gemischten Büchern Exodus und Numeri eingerahmt wird, da die Genesis rückwärts auf die Vorgeschichte, das Deuteronomium vorwärts auf die Einnahme des Landes Kanaan weist, so tritt der symmetrische Aufbau des Gesamtpentateuch geradezu überwältigend in die Erscheinung.

2. Die Tora als magna charta.

Dadurch daß die Offenbarung an Moses von allen gleichzeitigen und von allen späteren Offenbarungen unterschieden wird (Num. 12, 6 ff.; Ex. 33, 11. 17 ff., vgl. 24, 12 ff.; 34, 28 ff.; Deut. 9 f.; 2. Kor. 3, 7—18 einerseits, Deut. 34, 10 andererseits,* und dadurch daß im Neuen Testament das Gesetz mit den Propheten bzw. auch mit den Psalmen zusammen- bzw. beiden gegenübergestellt wird (s. u. bei VI B 1 a), ist der Sondercharakter der Tora gesichert. Wenn auf dem Berg der Verklärung neben Moses, dem Vertreter des Gesetzes, Elias, der Vertreter des Prophetentums, erscheint, so wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß Jesu kommendes, eben in 16, 21 ff. vorausgesagtes und sofort in 17, 22 f. wieder vorausgesagtes Leiden, Sterben und Auferstehen dem Gesetz und den Propheten entspricht. Übrigens wird die Zusammenstellung und Vergleichbarkeit beider auch dadurch angedeutet, daß die Wunder des Elia ihr Vorbild hatten in der mosaischen Geschichte, so bei dem Feuer, das vom Himmel fiel und das Opfer anzündete, bei der Zerteilung des Jordan, besonders aber dadurch, daß die Erscheinung am Horeb äußerlich

* Über Deut. 18, 15. 18 s. o. S. S. 282 f.

und innerlich an die entsprechende Erscheinung vor Moses am gleichen Ort geflissentlich anklingt, vgl. 1. Kön. 19, 8 mit Ex. 24, 18; 34, 28; Deut. 9, 9. 11. 18. 25; 10, 10 (40 Tage) und 1. Kön. 19, 9 ff. mit Ex. 33, 22; 34, 5 ff. Aus allen diesen Gründen hatten wir das Recht und die Pflicht, den Pentateuch so viel ausführlicher zu behandeln als das Folgende (s. S. 21 ff.). Wie der Pentateuch für die Folgezeit im Alten und im Neuen Testament die Grundlage ist, ist in der „Einh." im Abschnitt: „Der Pentateuch und die alttestamentliche Tradition" S. 309—363 und in den Abschnitten: „Christus und der Pentateuch" S. 432—448 und „Das sonstige Neue Testament und der Pentateuch" S. 448—488 wenigstens in einzelnen Hauptpunkten illustriert. In unserm jetzigen Buch ist bei den einzelnen Büchern der Einfluß des Pentateuch nachgewiesen, s. auch die „Einl.". Inhaltlich enthält die Tora nicht nur Gesetze, sondern auch Geschichte und seelsorgerliche Anwendung, in religiöser Beziehung nicht nur Gesetz, sondern auch, und zwar schon vor dem Gesetz, Evangelium, man vgl. den Gedankengang in Gal. 3 f. Endlich ist an den Durchgangscharakter der ganzen Sonderveranstaltung von Abraham an noch einmal zu erinnern, wie an die gleich zu Beginn derselben klar ausgesprochenen Abzielung auf die ganze Menschheit (Gen. 12, 1—3). Dafür verweisen wir noch auf den abschließenden Teil (VII), der seinen Standort im Neuen Testament nimmt.

VI. Die nachmosaische Entwicklung.

A. Die prophetische Linie.

1. Die vorderen Propheten.

a) Allgemeine Bemerkungen.

Hierzu dienen zwei Abschnitte aus meiner Schrift „Gesch. und Proph.", zunächst aus S. 3 f.: Geschichte und Prophetismus des Alten Testaments sind zwei Größen, zwischen denen zahlreiche verbindende Fäden hin und her laufen. Moses, der Führer des Volkes bei dessen nationaler Entstehung, dem die ersten 5 Bücher der Heiligen Schrift, der Pentateuch, lange zugeschrieben wurden und wieder zugeschrieben werden müssen und dürfen, wird in 5. Mos. 18, 15 als „Prophet" gewertet, wenn ihm die Worte in den Mund gelegt werden: „Einen Propheten wie mich wird der HErr, dein Gott, dir erwecken usw." Ja nach 5. Mos. 34, 10 ist er das unerreichbare und unerreichte Urbild und Vorbild für jeden der nachfolgenden Propheten: „Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose, den der HErr erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht" (vgl. hierzu 2. Mos. 33, 11. 20; 4. Mos. 12, 6—8). — Die Verwandtschaft zwischen Geschichte und Prophetismus läßt sich noch einleuchtender machen. Während die Einteilung der hebräischen Bibel die 5 Bücher Mosis von den folgenden Geschichten und Schriften als „das Gesetz" (die Tora) besonders nimmt, faßt sie eine zweite große Gruppe von Büchern unter dem Namen „die Propheten" zusammen. Zuerst bringt sie unter der Rubrik „vordere Propheten"* die Bücher: Josua, Richter, 2 Sam. und 2 Könige, mit andern Worten die, denen wir, abgesehen von den 5 Büchern Mosis, bei weitem die meisten biblischen Geschichten zu entnehmen pflegen.** Daran schließen sich als „hintere Propheten"*** von den uns be-

* So genannt, weil an erster Stelle stehend.

** Es fehlen gegen unsere deutschen Bibeln Ruth, 2 Chronik, Esra, Nehemia, Esther.

*** So genannt, weil an letzter Stelle stehend.

kannten „großen Propheten“: Jesaja, Jeremia und Hesekiel und dann die 12 „kleinen“. Die Verwandtschaft zwischen geschichtlichen und prophetischen Büchern war mithin so groß, daß sie beide unter dem Begriff der Prophetenschriften zusammengefaßt werden konnten. — Man denke endlich daran, daß als Verfasser der Geschichte einzelner Könige in den Quellen der Chronik Propheten wie Samuel, Nathan, Gad, Ahia von Silo, Jeddi (Iddo), Semaja und Jesaja genannt werden, vgl. 1. Chron. 29, 29; 2. Chron. 9, 29; 12, 15; 13, 22; 26, 22; 32, 32, auch 33, 18 f. (s. u.). Wie man nun auch über diese Angaben denke, ihr Vorhandensein beweist, daß jedenfalls der Chronist die jüdische Geschichte als vielfach direkt von Propheten geschrieben auffaßte, und daß zu seiner Zeit das Bewußtsein der Verwandtschaft der israelitischen Geschichtsschreibung mit dem Geist der Propheten rege war.

Aber auch umgekehrt läßt sich eine Brücke schlagen, also vom Prophetismus zur Geschichte. Der Prophetismus als Ganzes ist eine geschichtliche Erscheinung; weiter, die einzelnen Propheten, die man „die Sturmvögel der Weltgeschichte“ genannt hat, haben die Geschichte mit ihren gewaltigen Predigten begleitet, haben in den Geschichtsverlauf eingegriffen und ihn zu bestimmen gesucht, oft an seinen entscheidendsten Punkten, ob mit oder ohne äußeren Erfolg. Die Prophetengestalten eines Nathan, Gad, Micha, Semaja, Ahia von Silo, Elia, Elisa und andere kennen wir nur oder fast nur aus den Geschichtsbüchern; ja die Erzählungen von Elias und Elisa nehmen einen erheblichen Teil der Königsbücher in Anspruch (1. Kön. 17—2. Kön. 9; 13); nur verhältnismäßig wenig Partien aus der Zeit dieser Propheten stehen in gar keinem Zusammenhang mit ihnen. Aber auch die sogenannten Schriftpropheten enthalten schließlich zahlreiche geschichtliche Stoffe und persönliche Erlebnisse (Visionen, symbolische Handlungen usw.) und durchaus nicht nur Reden (wiewohl auch diese geschichtliche Aktionen sind!); es sei erinnert von den kleinen Propheten an das ganze Jonabuch, Hos. 1—3, Amos 7 ff., von den großen Propheten an Jes. 6 f.; 20; 36—39, an Hes. 1—5; 8—12; 14; 24, 15 ff. und besonders an Jeremia, dessen ganzes Buch durchzogen ist von Berichten über persönliche Begebenheiten.

Ferner gebe ich aus dem Abschnitt „Die Hochwertigkeit biblischer Geschichtsschreibung" S. 72—76, nachdem vorher „die Minderwertigkeit sonstiger antiker Geschichtsschreibung" von mir geschildert war (S. 69—72) und ich „die Bestätigung israelitischer Geschichtsschreibung durch die neueren Entdeckungen und Forschungen" auf S. 58—69 besprochen hatte:

α) Die Erfassung der tiefsten Prinzipien der Weltgeschichte. Eine Zusammenstellung äußerlichster Tatsachen sind die besprochenen außerisraelitischen geschichtlichen Darstellungen der ältesten Kulturvölker; eine innere Motivation, eine Aufspürung und Aufzeigung der tieferliegenden treibenden Faktoren und Ursachen und eine Verknüpfung der verschiedenen Ereignisse vermittels des das Material sichtenden, beurteilenden und zusammenordnenden Verstandes liegt ihnen völlig fern. In der hebräischen Geschichtsschreibung ist das alles ohne Zweifel vorhanden, und zwar gleich in einem so hohen Maße und so tiefen Sinne, daß sofort das Ideal angebahnt, begriffen und durchgeführt erscheint.* Denn wenn auch in den späteren Zeiten, also vom 5. Jahrhundert ab, bei den Griechen und noch später bei den Römern und dann bis in die neueste Zeit hinein bei allen Kulturvölkern solche den inneren Ursachen nachspürende Geschichtsschreibungen vorhanden sind, es bleibt doch in dieser Beziehung ein ganz gewaltiger Unterschied, wie sehr die einzelne Art in die Höhe, Weite und Tiefe geht und damit den

* Es sei auch an die bekannten Urteile Ed. Meyers über 2. Sam. 9—20 sowie über die Gideons- und Abimelechs-Geschichte erinnert: „Ein Geschichtswerk, das in der gesamten erhaltenen Literatur des alten Orients nicht seinesgleichen hat."... „Es ist etwas Erstaunliches, daß eine derartige Geschichtsliteratur damals in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtsschreibung wissen, über den trockenen offiziellen Annalen der Babylonier, Assyrer, Ägypter, über den märchenhaften Geschichten der ägyptischen Volksliteratur." Dabei dürfen solche Urteile nicht nur auf die von Meyer angegebenen Partien beschränkt werden (s. z. B. 1. Sam. 14; 22; 25; 30; 2. Sam. 3), und erst recht darf nicht übersehen werden, wie das bei Meyer geschieht, daß auch gerade 2. Sam. 12 ff. alles aus Davids Verschuldung an Bathseba und Uria herauswächst, also unter den Gesichtspunkten der deuteronomistischen Geschichtsschreibung anzusehen ist, die man so gerne als minderwertig hinstellt, und über die bald zu handeln sein wird.

wirklich treibenden, allerletzten Ursachen auf den Grund kommt.. Geographische Verhältnisse, ökonomische und soziale Zustände, frühere geschichtliche Situationen oder ideelle Programme z. B. werden gewiß zu allen Zeiten einen nicht unwesentlichen Einfluß ausüben. Dennoch bleibt eine sich auf solche Ursachen beschränkende Geschichtsdarstellung an verhältnismäßig Äußerlichem haften, und insofern hat die Geschichtsschreibung bis in unsere Tage hinein oft auch noch etwas Minderwertiges an sich, ich denke an Lamprechts Geschichtsmaterialismus, unter bestimmten Gesichtspunkten auch an Spenglers „Untergang des Abendlandes“. Das wird um so mehr abgestreift, je mehr man die tiefsten Ursachen und das höchste Ziel in Ansatz zu bringen weiß bei offenem Blick für das die ganze Welt umspannende Geschehen.

Auf eine tiefere Betrachtungsweise deuten zwei Worte von Schiller und Goethe hin. Ersterer, zugleich Historiker, sagt in seinem Gedicht: „Die Resignation“: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“ Letzterer schreibt in den Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans in einem sonst wenig bietenden Aufsatz: „Israel in der Wüste:“ „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.“ Die erstere Stelle gibt die Vertiefung nach der objektiven Seite hin, soweit das Weltgericht, mag es immer zu Unrecht nur auf den Geschichtsverlauf bezogen sein, ja sich nicht mit dem blinden Zufall begnügen kann, sondern eine übergeordnete persönliche Macht als Weltrichter zur Voraussetzung hat, die zweite Stelle nach der subjektiven Seite hin, sofern Glaube und Unglaube zu Glaubensgegenständen, d. h. irgendwie zu höheren Mächten, in Beziehung setzen, und sei es auch nur negativ. In der israelitischen Geschichtsschreibung — übrigens ist bei Goethe die allgemeine Aussage einer Abhandlung über die israe-

litische Geschichte entnommen — ist einerseits der über der Natur und Geschichte (besonders über der Heilsgeschichte) freiwaltende, eine, wahre Gott mit aller Deutlichkeit erkannt und mit allem Nachdruck hervorgehoben, und andererseits ist mit immer neuem Anschauungsmaterial gezeigt, wie die Stellung zu diesem Gott für die Geschichte des Volkes Israel und für den einzelnen das letztlich ausschlaggebende Moment ist. Hier erst, wo die beiden Dichterworte sozusagen ihrer Allgemeinheit entkleidet und mit dem wahren Inhalt angefüllt sind, ist innerlichstes und tiefstes Verständnis der Geschichte erschlossen.

Friedrich v. Schlegel (1772—1829) hat einmal gesagt: „Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet." Wenn man in diesem Wort zugleich Beschreibung wie Zielaufstellung rechter Geschichtsschreibung sehen darf, so wird man eine tiefere Erfüllung dieses Grundsatzes nirgends anders finden können, als in dem Volk, dessen Geschichtsdarstellungen als „Prophetenschriften" bezeichnet werden (s. o.). Die Tatsache, daß hier Gott und die Stellung zu ihm in Glauben oder Unglauben als das objektive und subjektive Prinzip der Geschichte erfaßt und durchgeführt sind, tritt um so intensiver und nachdrücklicher in die Erscheinung, je näher die Gott stehen oder stehen sollten, deren Geschichte erzählt wird, also am meisten beim Volk Isael, bei seinen Führern der verschiedensten Art, bei seinen Erwählten. Nicht als ob dadurch das Prinzip im übrigen als ungültig hingestellt werden sollte, sondern um es erst einmal in diesem engeren Kreise zu vollster Anschauung und zu tiefstem Eindruck gelangen zu lassen. Der weiteren Entwicklung bleibt es dann vorbehalten, das Prinzip als allgemeingültig zu erfassen und durchzuführen, vgl. z. B. Apostelgesch. 17, 26; Röm. 9—11, die universale Endentwicklung (Matth. 25, 31 ff.; Offenb. Joh.), doch letztere wieder in Anknüpfung an alttestamentliche Vorbilder wie Jes. 11, 4; Hes. 38 f.; Joel 4; Sach. 12; 14, 1 ff. usw., wie auch schon in 5. Mose 32, 8, Jes. 10, 5 ff., Dan. 2 und 7, in Jona, in den zahlreichen prophetischen Drohungen gegen und in ihren Verheißungen an andere Völker, vor allem aber in 1. Mose 1—11 in der zurückliegenden Entwicklung Andeutungen zu einer Universalgeschichte unter den höchsten Gesichtspunkten liegen.

β) Die Wahrhaftigkeit israelitischer Geschichtsschreibung bei der Durchführung dieser Prinzipien. Sind Gott und die Stellung zu ihm als Prinzipien für den Gang der Geschichte erkannt, und kommt somit schließlich alles auf Gottes Ehre an, so folgt hieraus, wie wenig die Bibel Grund hatte, die Geschichte zu Ehren des Volkes Israel oder zu Ehren einzelner Frommer oder Lieblinge Gottes zu fälschen; daß sie es nicht getan, sondern so geflissentlich die Fehler des Volkes wie der einzelnen hervorhebt (s. o. S. 155 ff.), beweist einmal, wie ernst es ihr mit der Durchführung ihrer Prinzipien ist, aber zweitens auch — und darauf haben wir jetzt besonders zu achten — daß die israelitische Geschichte von vornherein eine ganz andere Glaubwürdigkeit verdient als jede andere Geschichtsschreibung bis auf die allerneuste Zeit hin, weil die nationale Eitelkeit, völkisches Selbstbewußtsein und Heroenkult selbst für den kritischsten Forscher Gefahren bilden, von denen sich wohl kein Geschichtsforscher vollständig frei machen kann, vgl. die verschiedene Wirkung einer Darstellung des Krieges von 1870 oder einer Würdigung Bismarcks bei einem französischen oder deutschen Geschichtsschreiber, ganz zu schweigen von der groben, vor keiner Fälschung zurückschreckenden Art antiker Geschichtsschreibung, wie wir sie a. a. O. S. 70 ff. in einzelnen Proben gaben. Auch die antisemitische Einstellung gegen das Alte Testament ist ein deutlicher Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung, nur von der umgekehrten Seite her.

„Ihr seid ungehorsam dem HErrn gewesen, solange ich euch gekannt habe", sagt Moses in 5. Mose 9, 24, und wieviel mehr dies nach seinem Tode der Fall sein werde, hat er 31, 27 richtig prophezeit. Abgesehen von der kurzen Periode Josuas (Jos. 24, 31; Richt. 2, 7), die aber auch noch über eine so große Verfehlung wie Achans Diebstahl Jos. 7 zu berichten weiß, und abgesehen von Reformationen wie denen Hiskias und Josias mit ganz vorübergehendem Erfolg (2. Kön. 18; 22 f.) und von einzelnen besseren Herrschern ist die ganze Geschichte Israels nichts als Abfall; und dabei greifen wir gar nicht bloß auf die sogenannte deuteronomistische Betrachtungsweise (s. o. S. 281 f. 292 Anm.) im Buche

Josua, der Richter und in den Büchern Samuelis und der Könige zurück oder auf die priesterlich-theokratische der Chronik.*

Als Gott das Geschlecht, das aus Ägypten zog, verwarf, kann er sagen, daß es ihn zehnmal versucht habe, 4. Mose 14, 22, und die weitere Erzählung zeigt, wie wenig dieser Sinn mit der in der Wüste umkommenden Generation etwa ausgestorben war. Die Propheten machen durchgehends Front gegen sittliche Inferiorität und Abgötterei und sehen auch die zurückliegende Geschichte, abgesehen von der Brautzeit Israels oder auch sie eingeschlossen, an als eine Geschichte des Abfalls und religiösen Ehebruchs, vgl. Jer. 2 f.; Hes. 16; 23; selbst die Frömmsten wie Daniel, Esra und Nehemia fassen sich in ihren Sündenbekenntnissen mit dem ganzen Volk zusammen, vgl. Dan. 9; Esra 9; Nehemia 1; 9.

Und welches Volk hätte je von seinen Heroen Dinge berichtet, die sie in seinen Augen herabsetzen mußten, wie sie uns von Moses (vgl. 2. Mose 4, 1 ff. 24 f.; 4. Mose 20, 1 ff.) und Aaron (2. Mose 32, 2 ff.; 4. Mose 12; 20), von Saul (1. Sam. 13, 8 ff.; 15, 1 ff.; 28), David (2. Sam. 11 f.; 24), Abraham (1. Mose 12, 10 ff.; 20, 1 ff.), Lot (1. Mose 19, 30 ff.), Rebekka (1. Mose 27), Jakob (1. Mose 27), Juda (1. Mose 38), Simeon und Levi (1. Mose 34; 49, 5 f.), Ruben (1. Mose 35, 22; 49, 3 f.) erzählt werden (vgl. weiter

* Diese beiden Betrachtungsweisen — vgl. für die erstere z. B. Richt. 2; 1. Kön. 14, 22 f.; 15, 3; 2. Kön. 8, 18 ff. 27; 16, 2; 21, 2. 20 ff.; 23, 32. 37; 24, 9. 19; 1. Kön. 15, 11; 22, 43; 2. Kön. 12, 3; 14, 3; 15, 3. 34; 18, 3; 22, 2; 1. Kön. 14, 23; 15, 14; 22, 44; 2. Kön. 12, 4; 14, 4; 15, 4. 35; 16, 4; 21, 3 ff.; 1. Kön. 12, 26 ff.; 14; 16, 2. 13; 16, 18 f. 25 usw., für die letztere z. B. 1. Chron. 10, 13 f.; 2. Chron. 12, 1 f.; 16, 12. 7 ff. 19, 2 ff. vgl. mit 18, 2 ff.; 20, 35 ff.; 24, 2. 17 ff. 23 ff.; 25, 21 ff. 14 ff.; 26, 16 ff.; 33, 11 ff.; 35, 21 ff. usw. — nehmen insofern durchaus an dem hochstehenden Charakter israelitischer Geschichtsschreibung teil, als auch sie die aufgezeigten Prinzipien hochhalten; durch ihre bisweilen schematische und vielfach einseitige Durchführung erreichen sie doch, daß das Prinzip zunächst einmal ins Bewußtsein tritt; durch die dem ganzen Alten Testament eigentümliche Art aber, an die oben erinnert wird, wird bewiesen, daß es sich bei diesen beiden Betrachtungsweisen nur um besondere Anwendungen oder Ausstrahlungen desselben Prinzips handelt, das also auf sie keineswegs beschränkt ist. Über die Geschichtsschreibung der Chronik vgl. noch a. a. O. S. 64 f. Anm. 3 und S. 66. Über die deuteronomistische Geschichtsschreibung gibt Sellin in seiner „Einleitung" S. 25. 54. 49 und in seiner Schrift „Zur Einleitung" S. 30 ff. Urteile ab, die beachtenswert sind, vgl. übrigens schon die ähnliche religiöse Einstellung bei dem moabitischen Meschastein.

a. a. O. S. 9 ff.). — Ebensowenig werden bestimmte Stände geschont, wie der priesterliche* oder der prophetische.**

Die faktische Durchführung des Prinzips tritt uns somit allenthalben entgegen in allen Perioden der israelitischen Geschichte und im ganzen Geist der biblischen Erzählungen; aber es findet sich auch theoretisch ausgesprochen, und zwar wieder nicht nur als die Geschichte begleitender und verstehender Bericht wie in Richter 2, 11 ff. und dann sehr häufig in der oben angeführten deuteronomistischen und priesterlich-theokratischen Betrachtungsweise,*** sondern auch als Weissagung oder Warnung in Auslassungen wie 3. Mose 26; 5. Mose 11; 27—29; 32 (Lied Mosis); und dem entsprechen dann wieder die Rückblicke auf die Geschichte, wie wir sie etwa Jos. 24, Neh. 9, Psalm 78; 105 f. (Apostelgesch. 7) in ausgeführter und sonst unzählige Male in kürzerer Form haben (s. a. a. O. noch S. 52 f. u. o. S. 281 f. 292 Anm.).

Eine solche ganz einzig dastehende Geschichtsschreibung, die so wenig die Augen vor menschlicher Sünde verschließt und so unbarmherzig alle Fehler im einzelnen und im ganzen aufdeckt und es so sehr nur auf Gottes Ehre absieht, verdient an sich die höchste Glaubwürdigkeit, auch wenn wir nicht die zahlreichen Bestätigungen durch die neueren Entdeckungen und Forschungen hätten (s. den Verweis o. S. 292).

---

* S. außer den bereits angeführten Stellen über Aaron und Levi: 3. Mose 10, 1 f.; 4. Mose 16; 1. Sam. 2, 12 ff.; Hos. 4, 4—11; 6, 9; 10, 5; Jes. 28, 7 f. 14. 22; Micha 3, 11; Zeph. 1, 4; 3, 4; Jer. 2, 26; 5, 31; 6, 13 f.; 8, 10 f.; 23, 11; Hes. 22, 25; 2. Kön. 23, 5.

** S. Micha 3, 11; Zeph. 3, 4; Jer. 2, 26; 5, 31; 6, 13 f.; 8, 10 f.; 14, 14 ff.; 23, 9 ff.; 28, 15 ff.; 29, 8 f.; Hes. 13; 22, 25, auch 1. Kön. 13; 22, 5 ff.

*** Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes III S. 33 f. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß das Lied der Debora in Richt. 5 deshalb „besonders wichtig ist, weil es uns zeigt, daß der leitende Gesichtspunkt, aus dem der Verfasser des Buches der Richter die Geschichte dieser Zeit betrachtet, nicht ein von ihm willkürlich erfundener, hereingetragener, erst der späteren Zeit angehöriger ist, sondern derselbe, aus dem von den inmitten dieser Zeit Lebenden selbst die Begebenheiten, die sich unter ihren Augen ereigneten, angesehen wurden. Die Verfasserin beginnt mit dem Bunde, den der Herr mit Israel geschlossen; dann schildert sie den traurigen Zustand der Auflösung, der infolge der Bundesbrüchigkeit, des Dienstes der fremden Götter, eingetreten; endlich die Errettung, die durch Gottes Gnade dem Volke zuteil geworden. Hier haben wir dieselben Prinzipien, welche der Darstellung des Verfassers zugrunde liegen". Vgl. auch Beitr. III, S. 116 f.

b) Einleitender Überblick über Josua, Richter (Ruth), 2 Sam.= und 2 Königsbücher.

Was unter a) über deuteronomistische und priesterlich=theokratische Betrachtungsweise im allgemeinen gesagt war, ist hier noch etwas näher zu umschreiben und gegeneinander abzugrenzen. In ersterer Beziehung berufe ich mich auf das, was ich in unserer „Einl." S. 88 f. schrieb: daß es sich nicht um eine zusammenhängende Überarbeitung von 1. Mose bis 2. Kön. 25 handeln kann, ist klar, wenn man sieht, wie ungleichmäßig sie gewesen sein müßte. In der Genesis fehlte sie ganz oder fast ganz, ebenso in Exodus bis Numeri. In Richt. wäre sie ganz anders als in Josua; in Sam. fehlte sie wieder fast ganz; in Kön. wäre sie wieder unter andern Gesichtspunkten erfolgt; Elias und Elisa hätte sie vollends übersprungen, obwohl das mit der ihr zugeschriebenen Rolle vollständig unverträglich wäre. Umgekehrt wäre sie in 1. Kön. 11, 29—39; 12, 26—32; Kap. 14; 2. Kön. 18, 17 usw. so eng mit dem Stoff verflochten, daß sie nicht mehr ausscheidbar wäre (s. Sellin, Einl.). Während ferner das chronologische Gerüst in Sam. fast fehlt, wird es nun mit großem Nachdruck geltend gemacht. Das alles ist bereits eine unmögliche Rolle, die man einem einzelnen Schriftsteller zuschreibt. Vor allen Dingen ist aber zu sagen, daß nicht erst durch Hesekiel Kap. 16; 20; 23 eine Umbildung im Urteil des Geschichtsverlaufs erfolgt ist, wie Wellhausen, Prol. S. 289 f. (3. Aufl.), Stade, Gesch. II 15 f. wollten (Köhler, Bibl. Gesch. III, S. 524 f., Anm.), daß vielmehr schon Hos. 11, 1 ff. in Übereinstimmung mit Gen. 31, 19. 30 ff.; 35, 2 ff. E; Ex. 32, 1 ff. JE; Jos. 24, 2. 14 E von Abfall wissen, und daß natürlich bei der von uns angenommenen und nachgewiesenen Echtheit des ganzen Pentateuch die Frage überhaupt nicht mehr ernstlich auftauchen kann. Aber wenn 2. Kön. 17, 7—18; 21, 2—15; 22, 16 f.; 23, 4—14; 23, 26 f.; 24, 3 f. die Exilierung Israels als Strafe für Abfall ansehen, so stimmen damit Hosea und Amos, Jesaja (vgl. nur 6, 11—13), Micha 6, 16; 3, 12; 4. 10. 14; Jer. 15, 4 genau zusammen. „Der von dem Königsbuche immer von neuem gerügte Höhendienst aber war seit dem Bestande des salomonischen Tempels je länger desto mehr zum Bilder= und Götzendienst geworden" (Köhler III, S. 524 f. Note, vgl. S. 42 ff. 190 ff., 145 Note 2).

In letzterer Beziehung wird man den Unterschied der deuteronomistischen Geschichtsschreibung von der priesterlich-theokratischen wohl darin erblicken dürfen, daß „die vorderen Propheten“ die ganze politische Geschichte unter religiösem Vorzeichen ansehen, die K^{e}thubhim, die 3. Gruppe von Schriften neben Gesetz und Propheten, aber, soweit sie Geschichte enthalten, also Esra, Nehemia, Chronik, Ruth und Esther, Kirchengeschichte, d. h. Geschichte unter kultisch-davidischem Gesichtswinkel, geben, vgl. z. B. Josias Kultusreformation in 2. Kön. 22 f. gegen den Bericht der Chronik, in dem das Passah die Hauptsache ist. Ebenso handelt es sich bei Esther um die Entstehung des Purimfestes, also um ein kultisches Moment, bei Ruth um das davidische Haus. An dieser Stelle müssen wir uns mit einer solchen vorläufigen Orientierung begnügen.

Was nun unsern nächsten Gegenstand angeht, eben die Bücher Josua, Richter (mit einer gewissen Einbeziehung des Buches Ruth), 2 Sam.- und 2 Königsbücher, so ist hier noch eine kurze Überschau zu geben, die das Charakteristische jeden Buches und jeder Buchgruppe gibt und dadurch das einzelne voneinander abgrenzt. Zunächst haben Josua und Richter das gemeinsam, daß sie die Geschichte vor Einführung des israelitischen Königtums geben, während die Bücher Samuelis und der Könige das Königtum beschreiben, und zwar die Samuelisbücher die ersten beiden Könige Saul und David, beide noch vom letzten Richter Samuel gesalbt und eben damit gerade im Anfang doch auch wieder noch eng zusammenhängend mit der Richterzeit, während die Königsbücher in Salomos äußerlich glanzvoller Zeit doch den inneren Verfall bereits andeuten, der dann in der Reichstrennung in die äußere Erscheinung tritt, so daß nun die Geschichte der beiden also entstandenen Reiche bis zum Zusammenbruch 722 bzw. 586 geschildert wird.

Alle vorderen Propheten folgen zeitlich aufeinander und bilden einen großen geschichtlichen Zusammenhang, wie sie andererseits gewiß nicht von einem Autor stammen; und doch so, daß allemal die Früheren den Späteren bekannt gewesen sein müssen, so daß sich die Späteren bewußt an die Früheren anschließen, sie als kanonisch hinnehmend und sie gleichsam kanonisch fortführend, geradeso wie die 1. Schrift, das Buch Josua, bestimmt nicht denselben Verfasser aufweist wie der Pentateuch und doch diesen kennt und mit aller Be-

stimmtheit voraussetzt, ihn wahrscheinlich auch abschließt, wie auch die Bekanntschaft mit dem Pentateuch von allen folgenden vorderen Propheten auszusagen ist.

Innerhalb der beiden Gruppen, Josua-Richter und Sam.-Könige, findet eine doppelte Gegensätzlichkeit statt. Josuas Zeit war, auf das Ganze gesehen, eine der wenig erfreulichen Perioden (vgl. Jos. 24, 31; Richt. 2, 7), während die Richterzeit bald nachher im Anfang aus den noch guten Erfahrungen der Königszeit heraus gekennzeichnet wird (17, 6; 21, 25 — 18, 1; 19, 1) und die Gesamt- wie Einzelschilderung dieselbe Reihenfolge (Abfall, feindlicher Druck, Umkehr, Hilfe durch einen Richter) beständig wiederholen läßt. Politisch angesehen betont das Josuabuch die grundsätzliche Einnahme des Landes, wobei aber bleibende Reste der kanaanitischen Bevölkerung nicht verschwiegen werden; das Richterbuch setzt die grundsätzliche Einnahme zwar voraus, wie die Feinde, abgesehen von Richt. 4 f. (Jabin von Hazor), nicht Kanaaniter sind, betont aber besonders in dem 1. Kapitel, aber auch wieder in den Anhängen 18, 1 verglichen mit 1, 34 und 19, 12 verglichen mit 1, 21, Jos. 15, 63 jene nicht eroberten Reste. — Die Königsbücher wieder heben sich von den Samuelisbüchern ab, sofern in diesen nach Einführung des Königtums im Gegensatz zu dem absteigenden Saul der Aufstieg Davids bis zu seiner Höhe gezeigt wird; dagegen die Königsbücher in der angedeuteten Weise die Misere der israelitischen Geschichte in den zwei Reichen mit Salomo beginnen lassen, dessen äußerlich glanzvolle Regierung Kap. 3—10 eingerahmt wird nach vorn durch die politisch unliebsamen Vorgänge bei seiner Thronbesteigung (Kap. 1 f.), nach hinten durch religiös-sittlichen Abfall (Vielweiberei und Götzendienst) und durch außen- wie innenpolitisch aufsteigende Gefahren (Kap. 11).

c) Kurze Erhebung des theologischen Gehalts der einzelnen vorderen Propheten.

α) Das Buch **Josua**. Die Verheißung, daß Gott Abraham zum großen Volk machen wollte, hatte sich in Ägypten zu erfüllen begonnen, als sich die Familiengeschichte der Patriarchen zur Volkwerdung ausweitete (Ex. 1). Die erste Verheißung des Heiligen Landes, die schon bald nach der noch unbestimmten Haltung in Gen. 12, 1 in V. 7 konkrete Form annahm und von da ab die Erzäh-

lungen der Patriarchen begleitete, besonders aber gleich zu Anfang der Abrahamsgeschichte in Gen. 12—14 in den Mittelpunkt trat, sollte sich nun erfüllen, nachdem schon in Gen. 15, 13 ff. darauf hingedeutet war, wie lange Jahrhunderte es bis zur Verwirklichung dauern sollte. In einer Zeit, wo neben dem Begriff des Blutes der andere des Bodens so beherrschend in die Erscheinung tritt, sollten solche Gedanken wenigstens äußerlich auf Verständnis stoßen. Moses selbst darf zwar aus göttlicher Herablassung heraus das Land vom Gipfel des Nebo aus schauen, aber aus göttlicher Strafe heraus das Volk nicht hineinführen, auch selbst nicht hineinkommen, vgl. Num. 20, 12; 27, 12 ff.; Deut. 1, 37; 3, 26; 4, 21 f.; 31, 2; 32, 48 ff. Aber der Bitte um einen Nachfolger, der diese Aufgabe löse, entsprach Gott, s. Num. 27, 15 ff.; Deut. 1, 38; 3, 28; 31, 3 ff. Das ganze Buch Josua ist nichts als eine Durchführung dieser Aufgabe der Landnahme und also eine Bestätigung **dieser Verheißung**. In seinen beiden Hauptteilen erzählt es die Einnahme (bis Kap. 12) und die Verteilung des Heiligen Landes (von Kap. 13 an), ist recht ein Krieges- und Siegesbuch. Die Eroberung erfolgt so, daß zuerst Jericho und Ai (Kap. 6; 8) erobert werden, dann der Süden (Kap. 10), dann der Norden (Kap. 11), woran sich in Kap. 12 die Aufzählung von 31 überwundenen Königen schließt. Kap. 8, 30 ff., das von der Errichtung des in Deut. 27, 2 ff. geforderten Altars auf dem Berg Ebal und von dem dort auf Steine geschriebenen Gesetz berichtet, setzt voraus, daß die Mitte des Landes grundsätzlich gleichfalls eingenommen war. Wie die Verteilung, die Kap. 13 das eroberte Ostjordanland und 14 f. das eroberte judäische Gebiet vergeben konnte und bei letzterem Grenzen und Ortschaften genau nannte, dagegen dann immer summarischer wurde, genau den historisch gegebenen Verhältnissen entspricht, ist in der „Einl." nachgewiesen und ein nicht unerheblicher Beweis für das hohe Alter des Josuabuches. Desgleichen zeigen sowohl die Beziehungen auf den Gesamtpentateuch wie die Betonung der Allseitigkeit des Gesetzes in Jos. 8, 34 f.; 1, 7 f.; 23, 6, daß der Gesamtpentateuch anerkannt war. Darüber s. „Einl." S. 68 f., „Einh." S. 346 ff., besonders S. 360 ff. Daß die Stiftshütte (Silo) den Mittelpunkt des religiösen Volkslebens bildete, beweist 18, 1 (s. o. S. 143 ff.). Jos. 24 mit dem historischen Rückblick ist eine Mahnung,

aus der Geschichte zu lernen. In 21, 43 ff.; 23, 14 ff. wird recht ausdrücklich noch einmal darauf hingewiesen, daß die Schrift ein Krieges- und Siegesbuch ist, so daß man den Num. 21, 14 gebrauchten Ausdruck „Buch von den Kriegen des HErrn“, das vielleicht auch mit „dem Buch des Frommen“ Jos. 10, 13 (vgl. 2. Sam. 1, 18) gemeint ist, recht eigentlich auf das Buch Josua übertragen könnte.* Dem entspricht, daß Kap. 5, 13 ff. vor der Einnahme der 1. Stadt im Heiligen Land Josua ein Mann mit einem bloßen Schwert in der Hand entgegentritt, sich „Fürst über das Heer Jahwes“ nennt, zwar Ehrfurcht fordert wie einst die Erscheinung vor Moses im brennenden Busch, aber ihm offenbar den Weg zum Heiligen Land nicht versperrt wie die Cherube den Eingang zum Paradies (Gen. 3, 24), sondern ihm die Gewißheit gibt, daß er recht eigentlich ihm den Weg bahnen will, vgl. auch die ähnlichen Aussagen Ex. 32, 34; 33, 2. 12 f. über „den Engel“ und „das Angesicht des HErrn“ u. o. S. 147 ff.

Mit der persönlichen Stärkung Josuas durch Jahwe durch den Hinweis auf den schriftlich vorliegenden Pentateuch beginnt das Buch (1, 2 ff.), mit der persönlichen Entscheidung für Jahwe durch Josua und das Volk und mit der Eintragung jenes Vorgangs in das Gesetzbuch V. 24, 15. 24 ff. schließt es. Kap. 24 ist dadurch noch besonders bemerkenswert, wie die ganze vorausgehende heilige Geschichte ohne Rücksicht auf die verschiedenen angeblichen Quellen Josua bekannt ist und als dem Volk bekannt vorausgesetzt und als Lehrmeisterin verwendet wird.** Im 22. Kap. hatten die ostjordanischen Stämme durch Errichtung des Altars sich und ihr Land gleichfalls dem HErrn geweiht. Auch der Anhang 24, 29 ff., der das Begräbnis Josuas, Eleasars und dazwischen das von Josephs Gebeinen erzählt und dabei an Jakobs Landkauf erinnert, steht mit dem Grundgedanken von der Eroberung des Landes und der Erfüllung der den Patriarchen gegebenen Verheißung in engstem Zusammenhang.

---

* Über Mowinckels Aufsatz in ZAW XII 1935, S. 130 ff.: „Hat es ein israelitisches Nationalepos gegeben?“, der diese Frage bejaht und die Quelle E mit den oben genannten Stellen in Beziehung bringt, s. o. S. 90 Anm.

** Bei den Hornissen V. 12, vgl. Ex. 23, 28, s. auch Deut. 7, 20 und 1, 44, macht Marston a. a. O. S. (126) 166. 223 darauf aufmerksam, daß vielleicht die ägyptische Herrschaft unter Tutmes III. gemeint sei — s. auch z. B. Jes. 7, 18 die Bezeichnung Ägyptens als Fliege und die Assurs als Biene.

In der Durchführung der Aufgabe sind die Israeliten von des HErrn oft **wunderbarer** Durchhilfe begleitet, so gleich bei der Durchschreitung des Jordan, die offensichtlich (3, 16 mit Ex. 14, 21) und ausdrücklich (4, 22 ff. mit Ex. 14 ff.) an die wunderbare Durchschreitung des Schilfmeeres erinnert, bei dem wunderbaren Fall der Mauern Jerichos, die durch Garstangs Ausgrabung als durch ein Erdbeben eingetreten erwiesen scheint,* bei dem wunderbaren Sieg von Gibeon,** da Sonne und Mond stillstanden 10, 12 ff. und der HErr für Israel stritt V. 10. 14. 42, bei der Aufdeckung des bei Ai geschehenen Diebstahls Achans —, während das Manna nun aufhören konnte, da sich Palästina mit seinen Bodenschätzen geöffnet hatte 5, 11 f. An Gottes Durchhilfe beim Jordanübergang erinnern die Denksteine im und am Fluß 4, 1 ff. 9. Die Verwerfung, die der Generation des aus Ägypten ausgezogenen Volks zuteil geworden war, und die durch Unterlassung der Beschneidung*** ausgedrückt war 5, 2—7 ebenso wie durch das wohl während der Wüstenwanderung unterbliebene Passah 5, 10, wird nun aufgehoben; das Volk darf nach 38jähriger Wanderung ins Heilige Land, und die Beschneidung 5, 8 f. wie die Passahfeier in Gilgal 5, 10 bestätigen das neue Gemeinschaftsverhältnis zwischen Jahwe und Israel. Die Verfluchung Jerichos 6, 26 f. macht Ernst mit dem Gedanken des göttlichen Bannes, wie solcher in Erfüllung des Fluchs 1. Kön. 16, 33 f. sich wirklich wirksam erwies (s. u.),**** und wie Josua durch die beim Heiligtum in Sichem vorgenommene Entscheidung an die einst schon dort vorgenommene Lösung von allem götzendienerischen Wesen unter Jakob in Gen. 35, 2 (vgl. Jos. 24, 23) ausdrücklich erinnerte.

---

* Vgl. Marston a. a. O. S. 124 ff. 138 ff.

** Bei der Stadt, deren Bewohner sich die Bewahrung durch eine List erschlichen hatten, Kap. 9.

*** Das ist die von den Ägyptern den Israeliten vorgeworfene Schande, vgl. 5, 9 mit Ex. 32, 12; Num. 14, 13 ff.; Zeph. 2, 8; Neh. 5, 9; Jes. 51, 7; Klagel. 3, 61 usw. Ps. 74, 22 und Hengstenberg Beitr. III, S. 16 ff., wie oben S. 151 ff.

**** Daß schon Richt. 3, 13 Moabiter die Palmenstadt (= Jericho, vgl. 1, 16; Deut. 34, 3) einnehmen, beweist, daß nicht jede Besiedelung vor 1. Kön. 16 ausgeschlossen ist. Man vergesse auch nicht, daß das Quellensystem bei Jericho dazu anreizte. Dann kann aber auch eine submykenische Scherbe den sonstigen Scherbenbefund, der für das biblische Datum der Zerstörung zu sprechen scheint, nicht aufwiegen, wie Hempel es meinte. S. hierzu „Einl." S. 249, Anm. und ZAW 1933, S. 163.

Daß freilich Jos. 23 f. das Volk vor Abfall warnen muß, zeigt mitten inne der Fehlschlag von Ai infolge von Achans Diebstahl: Auch in so erhebenden Zeiten war so Böses möglich im Volke Gottes, wurde freilich auch sofort durch den reagierenden Zorn Gottes gestraft und gesühnt.

Über den symmetrischen Aufbau vgl. „Einl." S. 64 f. Die Geschichte der Hure Rahab 2, 1 ff.; 6, 17. 23. 25 ist theologisch dadurch bedeutsam, daß Rahab Stammutter Jesu wurde, vgl. Matth. 1, 5, wie alle dunklen Punkte in jenem Geschlechtsregister zeigen (vgl. Tamar v. 3,* Ruth V. 5, Weib des Uria V. 6), daß Christus mit seiner Fleischwerdung sich erniedrigte. Doch ist ihrem Glauben zugleich ein Denkmal gesetzt in Hebr. 11, 31, ihrem Werke in Jak. 2, 25. Über sonstige Beziehungen zum Neuen Testament s. „Einl." 69,** über das Weiterwirken des Buches Josua im Alten und Neuen Testament ebenda S. 69, über Zuverlässigkeit und Alter dieses biblischen Buches S. 66 f., über Schwierigkeiten S. 65, über den kritischen Wirrwarr S. 63.

β) Das Buch der **Richter** (Ruth; 1. Sam. 1—7). Zur Erfassung der Struktur setze ich aus der „Einl." S. 69—70 her:

Dem eigentlichen Kern des Buches, der die Richtergestalten in 2 Hälften gibt (3, 7 ff. — Kap. 9 und Kap. 10—16), gehen voraus zwei einleitende Abschnitte 1, 1—2, 5 und 2, 6—3, 6, von denen der erste mehr die nationale, der zweite mehr die religiöse Seite ins Auge faßt. Beide sind insofern noch in Parallele zueinander gesetzt, als ein erster Unterabschnitt jedesmal geflissentlich an Josuas Person anknüpft (1, 1 ff. und 2, 6 ff.) und ein zweiter beide Male das Verhältnis zu den Einwohnern des Landes ins Auge faßt; daß die Israeliten nämlich diese nicht vertilgten, war ihre Schuld, und die fortwährend von dort nun ausgehenden Anfechtungen waren ihre Strafe, die die durch das Richterbuch hindurchgehende Reihenfolge: Abfall, Bedrückung, Umkehr, Befreiung immer von neuem auslöste: 2, 1—5 und 3, 1—6. Ganz entsprechend schließen sich zwei Anhänge an den Kern des Richterbuches (3, 7—

* Allerdings ist nicht zu übersehen, daß in der Geschichte Gen. 38 der Glaube der Tamar ein wichtiges Moment ist, vgl. Dr. Jakob u. o. S. 142 f.

** Hebr. 13, 5; 11, 30; 4, 8; Akt. 7, 44 f.

Kap. 16) an in Kap. 17 f. und 18—20, von denen der erste die Schilderung religiöser, der zweite die sittlicher Zustände (letztere in politischer Verquickung) gibt, die die Richterzeit charakterisieren. Die beiden Anfangs- und Schlußabschnitte sind außerdem aber nun auch wieder inhaltlich untereinander zusammengehalten schon durch die Zweizahl, ferner durch die Bemerkung, daß es zu jener Zeit keinen König in Israel gab (18, 1; 19, 1), und endlich durch die, daß deshalb jeder tat, was ihm gutdünkte (17, 6 und 21, 25); zeitlich werden sie dadurch zusammengehalten, daß sich beide auf die frühere Richterzeit beziehen, vgl. für Kap. 17 f.: 18, 28 f. mit 1, 34 und Jos. 19, 47 (sowie Richt. 18, 30 bei der Lesart „Mosis", wozu z. B. der Komm. von Keil zu vergleichen ist); für Kap. 19—21 vgl.: 20, 27 f. mit Num. 25, 7; Jos. 22, 13; 24, 33. Doch wird auch vom Schluß sprachlich oder inhaltlich eine besondere Brücke zum Anfang hin geschlagen, vgl. **17, 11** mit 1, 27. 35, **20, 18** mit 1, 1, **20, 23. 27** mit 1, 1 b, **20, 18** mit 1, 2, **20, 48** mit 1, 8. 25 (auch 4, 15 f.).

Nach der unter b) gegebenen allgemeinen Skizzierung ist jetzt zunächst im einzelnen der Blick auf die dort entwickelten Grundsätze zu richten: Die allgemeine Betrachtungsweise von 2, 1—5; 3, 1—6 wird in den Einzelerzählungen durch gleichlautende einleitende und abschließende Bemerkungen durchgeführt, vgl. 3, 7. 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1 (vgl. mit 2, 11. 13),* bzw. 3, 11. 30; 5, 31; 8, 28.** Marston hat a. a. O. in dem Kap. „the Enigma of Judges" S. 217—229 den Nachweis versucht, daß die Ruhezeiten mit ägyptischen Herrschaftszeiten in Beziehung zueinander stünden. Der Gedanke der Vergeltung kommt auch Kap. 9 gegenüber Abimelech und den Sichemiten zum Ausdruck (vgl. 9, 4. 7. 20. 24. 56 f.), ebenso in der Simsongeschichte.

Hengstenberg hat in seinen „Beitr." III, S. 27—48 in dem Artikel „Der Pentateuch und die Zeit der Richter" nachgewiesen, wie stark das ganze Buch von der Kenntnis des Pentateuch durchzogen ist, vgl. 1, 20 ff. mit Num. 14, 30. 24 (Kaleb), 2, 1 ff. 10. 11. 15; 4, 15 (S. 30 ff.), weiter 5, 4 mit Deut. 32, 2, 5, 14—18 mit Gen. 49, 13 ff. (Anfurt des Meeres), 6, 8 ff. (s. S. 32), 6, 37—39

* „Die Kinder Israel taten übel vor dem HErrn."

** „Da ward das Land still."

mit Gen. 18, 18 ff. (Daß ich noch einmal bitte), 6, 22 mit Gen. 32, 31 (von Angesicht), 10, 3 f. mit Num. 32, 41 (Jair), 11, 15 ff. (s. S. 32 ff.). Gerade durch den Hinweis, daß es damals keinen König in Israel gab 18, 1; 19, 1, und daß deshalb jeder tat, was ihm gutdünkte 17, 6; 21, 25, wird um so beweisender, was in Zeiten des Abfalls an Erinnerungen an den Pentateuch und seine Weisungen dennoch hervortaucht, vgl. heilige Orte (S. 39 ff.), Personen (S. 57 ff.), Zeiten (S. 79 ff.), Handlungen (S. 85 ff. Opfer, Bann, Blasen mit der Posaune, Eid, Gelübde, Fasten, Gesetze über unreine Speisen), bürgerliche Gesetzgebung (Leviratsehe, Ehe mit Kanaanitern, Erbrecht). — Um Abfall handelt es sich bei Abweichungen, nicht um unvollkommene Entwicklung. Der Absicht des Richterbuches liegt es daran, gerade die Abweichungen stark hervorzuheben. In Religion und feiner Sitte, wie sie uns aus der Richterzeit im Buch Ruth geschildert werden (für die Religion vgl. 1, 15 f.; 2, 4. 11 f. 20), ebenso in 1. Sam. 1—7, die ja noch in die ausgehende Richterzeit hineingehören und Abfall und Strafe sowie Umkehr mit göttlicher Hilfe in den beiden verschieden ausgehenden Schlachten von Aphek (1. Sam. 4 und 7) noch einmal recht deutlich herausarbeiten, in Elkana und Hanna, in dem zwar gegen seine Söhne schwachen, aber sonst frommen und ehrwürdigen Eli (Kap. 1 f.; 3; 4, 14 ff., besonders V. 18), in seiner Schwiegertochter, die wohl vorzeitig gebar vor Kummer über die Nachricht von der Wegnahme der Lade durch die Philister, und in dem Namen des neugeborenen Sohnes 4, 19 ff. (Ikhabodh = dahin ist die Ehre), im gottesdienstlichen Besuch Hannas (Kap. 1) und in ihrem prophetischen Lied (Kap. 2), im Bestehen des Nasiräats 1, 11; Richt. 13, 12 ff.; 16, 17 ff., in der Anerkennung Samuels als Propheten 1. Sam. 3, 20, in der Hingabe Samuels an das Heiligtum 1, 26 ff. durch Hanna sind so viele Reste echten Gottesglaubens als vorhanden nachgewiesen, daß das alles schlaglichtartig die Situation beleuchtet. Mag sich der Zerfall in einzelne Stämme immer wieder zeigen: Richt. 2, 4; 11, 40, 1. Sam. 4, 5. 1; 8, 4 sind universal gehaltene Aussagen, vgl. auch Richt. 19, 29; 20, 1; 21, 16. Richt. 5, 15 ff. dagegen mit Hervorhebung nur einzelner Stämme zeigt einen

abnormen Zustand.* Silo ist religiöser Mittelpunkt, und seine Zerstörung 1. Sam. 4 (Richt. 18, 30 f.) wird später im 78. Psalm (V. 60 ff.) und in Jer. 7, 12 ff.; 26, 6 ff. mit dem Berg Zion durchaus auf eine Stufe gestellt, und an den letzten beiden Stellen wird sein Schicksal als unheilvolles Vorbild für Jerusalem gebraucht.

In Richt. 5 Deboras Lied, das mit V. 4 f. auf Deut. 33, 2; Ex. 19, 16 ff., mit V. 16 f. auf Gen. 49, 14. 13 heinweist, „atmet das lebhafteste und vollste theokratische Bewußtsein“ (Hengstenberg S. 116), setzt den Bund voraus V. 4 ff. 11. Über die Übereinstimmung von Richt. 5 mit der deuteronomistischen Geschichtsschreibung s. S. 296 Anm. — Auch hier spielen bei der Errettung überirdische Gewalten mit V. 20. In den so Trübes enthaltenden Anhängen fehlt doch im ersten (Kap. 17 f.) eigentlicher Götzendienst bei Micha, seiner Mutter, dem Leviten und bei den Daniten — sie alle meinen nur Jahwe (Hengstenberg S. 121); und im zweiten Anhang (Kap. 19—21) zeigt die Gottesfurcht 20, 6 ff. die Energie, mit der man das geschehene Unrecht ahndet, das Befragen Gottes 20, 28, die Heilighaltung des Eides, wie stark die religiös-sittlichen Widerstandskräfte wenigstens in den ersten Jahrzehnten der Richterzeit waren, denen die beiden Anhänge inhaltlich zugehören (s. S. 305). Es ist unter Einfluß der kritischen Theologie ein Bild von der Richterzeit entstanden, das nach allen Seiten hin dringend der Korrektur bedarf.

War nach 1. Sam. 3, 1 des HErrn Wort teuer zu derselben Zeit, und war wenig Weissagung vorhanden, so wird doch Debora als Prophetin Richt. 4, 4, Samuel als Prophet bezeichnet 1. Sam. 3, 20 und in der Gideongeschichte ein Prophet geschickt, der Israels Verhalten als Ungehorsam kennzeichnet, Richt. 6, 8—10. Der Engel des HErrn (s. o. S. 147 ff.), der gleichfalls den Abfall Israels rügt und als Strafe sein Schicksal hinstellt, erscheint und redet zu allen Israeliten zu Bokhim 2, 1—5; ebenso erscheint er dem Gideon 6, 11 und der Mutter Simsons und dann ihr und dem Vater zusammen (Kap. 13), beide Male die bevorstehende Erlösung einleitend, bei Gideon alsbald, bei Simson lange vorher; beide Male

* Kap 12 beweist die Erbitterung der Ephraimiten, daß eine Sonderunternehmung wie die Jephtas als etwas nicht Seinsollendes empfunden wurde (Hengstenberg, S. 123 ff.), vgl. noch 1. Sam. 2, 24; 3, 20; Richt. 6, 8 ff.

ist die Erscheinung so, daß sie erst allmählich als Gottes Engel in die Erscheinung tritt, bis durch die wunderbare Annahme des Opfers er plötzlich unsichtbar wird oder in der Lohe zum Himmel auffährt; beide Male ist es so, daß im Engel das Göttliche selbst irgendwie nahe ist und sich manifestiert; daher die Todesfurcht, aber auch die Beruhigung durch Jahwe oder durch Selbstüberlegung. Gideon baut ja den Altar: „Der HErr ist Friede.“ Der Simsonknabe wird durch den G e i st G o t t e s getrieben 13, 25, auch 6, 34; 11, 29, und dieser wird 14, 6. 19; 15, 14 ausdrücklich als treibende Kraft genannt. Zu Zeiten der Umkehr aber zeigen die Richtergestalten selbst, abgesehen von der mehr nur national gehaltenen Figur Simsons, bei der doch das religiöse Moment nicht fehlt (vgl. besonders den Anfang und Schluß der Erzählung außer 14, 6. 19; 15, 14), namentlich die ausführlich gehaltenen einer Debora, eines Gideon und Jephta, welche Macht d e r G l a u b e ist. „Daß Barak hier sich an Deborah anlehnen muß, beruht auf demselben Gesetze, aus dem zum Erretter von den Midianitern Gideon erwählt wird, dessen Familie die geringste in Manasse war, und er der jüngste in seines Vaters Hause, vgl. 6, 15, aus dem die Weisung an Gideon hervorgeht, von dem ganzen versammelten Heere nur 300 Mann zu behalten; die Weiber Deborah und Jael gehören mit dem Ochsenstachel Samgars in dieselbe Kategorie. Überall liebt es Gott, das Geringe und Verachtete auszuwählen zu seinem Dienste“ (Hengstenberg S. 123). Dabei will noch beachtet sein, daß es sich im Richterbuch ganz besonders nicht um Kirchengeschichte, sondern um p o l i t i s ch e G e s ch i ch t e handelt, obgleich immer unter prophetischem Gesichtspunkt (s. S. 299). Hengstenberg vergleicht Gustav Adolf und Calvin.

Bei **Gideon** sehen wir, wie er immer mehr in seine Aufgabe hineinwächst: so führt er den von Gott ihm zugegangenen Befehl, den Baalsaltar zu zerbrechen und das Ascherabild abzuhauen, bei Nacht durch 6, 27 — man denkt unwillkürlich an Nikodemus —, wiewohl der Anfang dann bald auch dem Vater Mut macht, also daß dieser, statt den Sohn herauszugeben, sogar den hilflosen Götzen verspottet, wie später Elias 1. Kön. 18, 21. 27 ff. oder die Propheten Jer. 10 und Jes. 40 ff., und so seinem Sohne Gideon zu dem Namen Jerubbaal verhilft („Baal rechte mit ihm, daß er seinen Altar zerbrochen hat“ 6, 31 f.; 7, 1). Wie schon vorher bei der

Engelserscheinung Gideon sich ein Zeichen* erbeten hatte, daß Gott mit ihm rede 6, 17 ff., so erbittet er sich eine neue doppelte Beglaubigung: das Fell, das erst allein naß und dann allein trocken sein soll 6, 36 ff.** Gott gibt aber Gideons Bitten eines schwachen Glaubens überall nach, weil er in ihm den Glaubensfunken sieht. Auch das, daß ihn Gott in das Lager der Feinde gehen läßt zusammen mit seinem Diener Pura 7, 9 ff., und was er ihn dort hören läßt, nämlich den Traum von dem Gerstenbrot, das die Zelte der Midianiter umkehrt,*** und seine Deutung 7, 13 ff. ist auf göttliche Initiative zurückzuführen, die auf Gideons Kleinglauben Rücksicht nimmt und ihn zur Zuversicht anwachsen läßt, wie sein Schlachtruf: „Hie HErr und Gideon", „Hie Schwert des HErrn und Gideon" V. 18. 20 es am deutlichsten erkennen läßt. Die kluge Gewinnung der Ephraimiten durch willige Anerkennung ihres Tuns 8, 1 ff. und die harte Bedrohung und Bestrafung spottender vaterlands- und gottloser Gesellen, der Männer von Sukkoth und Pnuel V. 6 ff. 8 ff., zeigen Gideon als eine gottbegnadete Führernatur, während die unritterliche Behandlung der feindlichen Könige V. 18 ff., in die sich wohl persönliche Rachegedanken mischen, sittliche, die Herstellung des Ephods V. 24 ff. religiöse Schwäche bekunden.**** Die Ab-

* Vgl. übrigens, wie in der germanischen Religion äußere Zeichen als Antwort auf Orakel erwartet werden (Baetke in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1936, Heft 4: „Das objektive Moment in der germanischen Religion").

** Hengstenberg, „Geschichte des Reiches Gottes im Alten Bunde" III, S. 40, deutet die beiden Vorgänge so: „Der Thau ist in der Schrift Symbol der göttlichen Gnade. Das Ließ im Gegensatz gegen die übrige Erde bezeichnet Israel. So wurde Gideon also in einem lebendigen Bilde die Wahrheit vor Augen gestellt, daß Gott allein es sei, von dem die Zeiten der Erquickung für Israel kommen, Gott allein auch der Urheber seines Elendes. Das letztere war für Gideon nicht weniger ermuthigend wie das erstere. Denn hatte das Elend Israels in Gott seinen Ursprung, so durfte auch die große Macht der Feinde ihm nicht bange machen.... Geht Heil und Elend für Israel allein vom Herrn aus, ist es abhängig von dem Verhältnis, in das es sich zu ihm stellt, so mußte es ja kommen, wie es gekommen ist; der Abfall des Volkes mußte sein tiefstes Elend zur Folge haben, während der Thau der Gnade und des Heiles auf die übrigen Völker herabfiel."

*** Das Gerstenbrot ist natürlich eine ebenso geeignete Vergleichung für die Ackerbau treibende Bevölkerung Israels wie das Zelt für die nomadenhaft lebenden Feinde.

**** Die Auswahl der 300 in 7, 5 ff. ist wohl danach zu bemessen, daß sie sich nicht einmal in ihrem Kampfeseifer die Zeit nehmen, sich aufs Knie beim Trinken niederzulassen, vgl. auch etwa Eliesers Verhalten in Gen. 24, 33.

götterei Gideons 8, 24 ff. erinnerte an Ex. 32, 2 ff., die freiwilligen Beträge zum Ephod an Ex. 28, 6 ff. und 25, 1 ff. 7. — Herm. Thiersch macht in seinem Aufsatz „Ependytes und Ephod“ in ZAW XII (1935), S. 180—185 vergleichende Bemerkungen. Bei seinen Untersuchungen über die „Artemis Ephesia“ kommt er zur Feststellung eines einst durch ganz Altvorderasien gehenden sakralen Gewands. Er spricht von einer „schlagenden, altisraelitischen Parallele“, „von den Alttestamentlern ihrerseits merkwürdigerweise bisher kaum bemerkt“. „Gottes und Priesterkleid sind für jene ganze religiöse Gedankenwelt tatsächlich ein und dasselbe.“ „In solch großem Zusammenhange verliert sich alles Absonderliche dabei, was der alttestamentlichen Exegese bisher so viele Schwierigkeiten bereitet hat.“ Vgl. weiter das in Richt. 17 f. über das Ephod Michas Erzählte, und wie man etwa in der Kritik solche Stellen aus der Richterzeit auswertete gegen das Ephod im Pentateuch. S. „Zur theologischen Besinnung“ Nr. I und „Schäden und Schuld“ S. 39. Natürlich will das Ephod im Richterbuch eine Nachbildung des hohepriesterlichen im Pentateuch sein.*

Über die Art des A b f a l l s haben wir nach dem, was wir uns als theologische Aufgabe gestellt haben, ausführlicher nicht einzugehen (s. S. 11). Hauptsünden waren dauernder religiöser Abfall 3, 7. 12; 4, 1; 6, 1 (10); 10, 6; 13, 1 verglichen mit 2, 11. 13, Synkretismus (s. Richt. 9 und dazu Hengstenberg, Beitr. III, S. 98 f.**), kultische Ausartungen Richt. 17 f.; 8, 24 ff., sittliche Entgleisungen Kap. 19 ff.*** Über den Übergang des Hohepriestertums von der Familie Eleasars an die Ithamars vor 1. Sam. 2, 30 ist uns nichts berichtet (s. Köhler, Bibl. Geschichte II, S. 19). Hatte sich Gideon bei der Ablehnung des K ö n i g t u m s in 8, 22 f. durch

* Ich darf noch hinweisen auf das biblische Schauspiel „Gideon“ von meiner Tochter Grete, in dem die religiös-sittlichen Gedanken in poetischer Form dem Verständnis nahegebracht werden und sich merkwürdige Parallelen zu unserm Volk zur Zeit nach 1918 aufdrängen. Erschienen im Bibelbund.

** Vgl. den Namen 'El Berith in V. 46. Nach V. 6 liegt eine Anknüpfung an Jos. 24, 1. 25 f. vor, das seinerseits wieder auf Gen. 35, 4 zurückweist.

*** Über die Zeiten des Abfalls selbst geht das Richterbuch schweigend hinweg; sie sind theologisch belanglos wie das Werden des Volkes vor Ex. 1, die 38-jährige Wüstenwanderung, das Exil, die Zeit vor Esra. Über die Zeiten der Ruhe war auch nichts Besonderes zu berichten.

echt theokratische Gedanken leiten lassen, so zeigten sich die Israeliten undankbar gegen Gott und gegen Gideon 8, 34 ff., in seiner engsten Familie und bei den Sichemiten insonderheit, wie das 9. Kapitel zeigt.

In der **Jephta**-Geschichte Kap. 11 sei wieder wie bei Josua auf die Bekanntschaft des Verfassers mit der heiligen Geschichte verwiesen, die so weit geht, daß 11, 12 ff. Jephtas Botschaft an den König der Ammoniter wie ein Auszug aus dem Pentateuch wirkt, aber auch die Gewißheit bekundet, daß Jahwe der Herr der Geschichte ist, auch über Ammon, so daß die gleiche Aussage von Kemos in 11, 24 deutlich nur eine Akkommodation an den religiösen Standpunkt des ammonitischen Königs darstellt.* Was Jephtas Opfer angeht, so sehe ich noch immer in Hengstenbergs gründlicher Darlegung die Lösung, nach der Jephta seine Tochter dem Heiligtum weihte (S. 127—148); denn sie beweint nicht ihren Tod, sondern ihre Jungfrauschaft; Menschenopfer sind dem Geist der Jahwe-Religion so zuwider, daß man sie einem Jahweverehrer nicht zutrauen darf (s. Gen. 22); das Ungeheuerliche wäre mit keinem Worte angedeutet. Statt dessen wäre die scheußliche Tat sogar Gegenstand eines nationalen Freuden- und Ehrenfestes geworden. Weihung von Angehörigen als Gelübde ist vorausgesetzt in Lev. 27, 2 ff., s. auch die Weihung Samuels durch seine Mutter schon vor seiner Geburt. Das Nasiräat war auch Frauen zugänglich Num. 6, 2. Frauen dienten nach Ex. 38, 8 an der Stiftshütte (vgl. Luk. 2, 37 f.; 1. Tim. 5, 5). Doch müssen diese Andeutungen für unsere Zwecke genügen.

γ) Die beiden Bücher **Samuelis. Strukturelles.** 1. Sam. 1—7. Der erste Abschnitt von 1. Sam. zerfällt ganz von selbst in 2 Teile, die durch den Schluß von der doppelten Schlacht von Eben-Ezer (4, 1; 7, 12) mit entgegengesetztem Ausgang markiert sind, also Kap. 1—4, der Zusammenbruch unter Eli einerseits, der Umschwung unter Samuel Kap. 5—7 andererseits. Die Erzählung von verheerenden Wirkungen der Bundeslade am Dagontempel zu Asdod in Kap. 5 gibt einen Eindruck davon, wie auch da, wo Gott

* Wir sehen hier besonders deutlich, wieso die Geschichtsbücher „vordere Propheten“ genannt werden können, denn die Gewißheit, daß Jahwe Herr der Geschichte ist, beherrscht ihre Botschaft geradezu.

sich von Israel abgewandt hat, er doch seine Ehre* wahrt, die Ohnmacht der Götzen kundtut und an seine Heiligkeit erinnert. Daß es sich in 1. Sam. 4 um eine Verwerfung des Heiligtums zu Silo handelt, wird dadurch deutlich, daß nicht nur die Lade und damit die Ehre Israels (V. 21 f. und der Name Ikhabhodh) verloren geht, sondern daß sie auch nach ihrer Rückkehr in einem Privathaus untergebracht wird 7, 1 f. Jer. 7, 8 ff.; 26, 7 ff. und Ps. 78, 60 ff. sind nur ein weiterer Kommentar dazu (s. S. 307). Dadurch erhalten alle Kulthandlungen bis 2. Sam. 6 (Überführung der Lade nach Zion) bzw. 1. Kön. 8 (Tempelweihe Salomos) eine besondere Beleuchtung. Alle von hier aus gegen das Bestehen der Kultvorschriften des Pentateuch gezogenen Folgerungen der Kritik waren also irrig. Wie sehr dagegen das mosaische Gesetz in 1. Sam. 1 ff. vorausgesetzt wird, s. S. 306. Die ganze Partie 1—7, die zwar in der Person Samuels die Einleitung zur Einführung des Königtums gibt und deshalb ganz geflissentlich den Anfang der Samuelisbücher bildet und ebenso geflissentlich vom Richterbuch nicht mehr erzählt wird, sondern durch die Anhänge Kap. 17—21 rein äußerlich schon kenntlich gemacht ist als Anfang von etwas Neuem, gehört inhaltlich wie zeitlich doch auch wieder in die Richterzeit hinein und wurde deshalb dort von uns zur Charakterisierung der religiös-sittlichen Lage mit verwendet.

Der 2. Abschnitt 1. Sam. 8, 1—14, 52, durch den Schluß 14, 47—52 hier ebenso markiert wie in 2. Sam. durch 8, 15 ff. und 20, 23 ff., enthält Kap. 8—10 das Werden des Königtums, Kap. 11—14 die Betätigung des ersten Königs (Kap. 11 f.: Sauls Sieg und die Erneuerung des Königtums, Kap. 13 f.: der Wurm in der Frucht, s. 13, 1 ff.; 14, 24 ff. 33 ff. 36 ff.!).

Der 3. Abschnitt, beginnend mit Sauls Verwerfung Kap. 15, gibt das Absteigen Sauls und das Aufsteigen Davids. Der Geist Jahwes, der mit 16, 13 über David gekommen war, zieht sich von Saul zurück und macht immer mehr dem bösen Geiste Platz

* Die Vorstellung von der Ehre Gottes tritt in Ex. bei der Ausführung aus Ägypten, Jes. 40 ff. und beim Propheten Hesekiel besonders stark heraus. Bei Gott ruht aber auch die Ehre des Menschen im tiefsten Sinne, vgl. Ps. 84, 12: „Ehre gibt Jahwe“; 85, 10: „Doch ist ja seine Hilfe nahe denen, die ihn fürchten, daß in unserm Lande Ehre wohne!“ Vgl. auch das 8. Gebot!

(16, 14 f. 23; 18, 10; 19, 9; 20, 30 usw.). Hier sehen wir im ersten Teil das Nebeneinander und Widereinander von Saul und David, während mit 19, 18 ff. mit der Flucht Davids, also der Trennung beider, der zweite Teil einsetzt. 1. Sam. 15, 22 stellt das klar heraus, was Gott fordert, später in vielen Psalmen- und Prophetenstellen wiederholt: „Meinst du, daß der HErr Lust habe am Opfer und Brandopfer gleichwie am Gehorsam gegen die Stimme des HErrn? Siehe, Gehorsam ist besser denn Opfer und Aufmerken besser denn das Fett von Widdern", Töne, wie sie übrigens schon in der Tora selbst in Lev. 26, 31. 41 zum unmißverständlichen Ausdruck gekommen waren (s. auch zu Gen. 4, 1 ff.), merkwürdigerweise gerade in einer Stelle, die man dem Priesterkodex zuzuschreiben für gut befand! Man wird 12 Anschläge Sauls zählen können, von denen 6 dem ersten und 6 dem zweiten Teil angehören: 18, 10. 17 ff. 25 ff.; 19, 1 ff. 9 ff. 11 ff. einerseits und 19, 18 ff.; 20, 30 ff.; 23, 7 ff. 14 ff.; 24, 1 ff.; 26, 1 ff. andererseits. — Auch der 4. Abschnitt 2. Sam. 1—8 zerlegt sich in zwei Teile: nämlich Kap. 1—4 (David wird König), durch 3, 2—5 nochmals geteilt, und Kap. 5—8 (Davids Königtum auf der Höhe). Daß Kap. 8 sachlich angeordnet ist, nicht chronologisch, wird dadurch um so deutlicher, als 7, 1. 8—11 bereits Ruhe vor den Feinden eingetreten ist. — Der 5. Abschnitt, 2. Sam. 9—20 zerlegt sich in Davids Fall mit der zugehörigen geschichtlichen Handlung 2. Sam. 9, 1—12, 31 (eingeleitet durch eine großmütige Handlung Davids an Mephiboseth Kap. 9) und in Davids Bestrafung Kap. 13—20, der 6. Abschnitt, 2. Sam. 21—24, in 6 verschiedene Partien. Ganz deutlich wird die 6., Kap. 24 (Davids Volkszählung), zu der ersten, 21, 1—14 (Gibeons Rache an Saul) in Beziehung gesetzt. So nur ist die Aussage in 24, 1, daß Jahwes Zorn aufs neue entbrannt sei, zu verstehen, und 24, 25 wie 21, 14 wird bemerkt, daß Jahwe sich dem Lande wieder günstig stimmen ließ. Ebenso wie der 1. und 6. Abschnitt entsprechen sich der zweite (21, 15—22: Heldenstücke von Davids Getreuen) und der 5. (23, 8—39: Davids Helden und ihre Taten), endlich der 3. und 4.: Kap. 22 und 23, 1—7 (Davids Dankpsalm und seine „letzten Worte"), schon durch die poetische Form, aber auch durch die entgegengesetzte Beziehung auf Vergangenheit und Zukunft.... Jedenfalls haben wir in 2. Sam. 21—24 Zweiteilung in chiastisch-

symmetrischer Ordnung. Die 2 Samuelisbücher im ganzen ergeben also eine feingegliederte Einheit: 6 Hauptabschnitte, zerfallend in 12 Unterteile. Über weiteres Auftauchen der 2-Zahl s. „Einl." S. 82.

In dieser Gliederung ist der Inhalt zutage getreten, in theologischer Beziehung besonders die Verwerfung Sauls und die Erwählung Davids (1. Sam. 15—31), die ein Gegenstück bildet zu der Jakob-Esau-Geschichte und zu der Bevorzugung des jüngeren Ephraim bei der Segnung durch Jakob gegenüber dem älteren Manasse Gen. 48, 8 ff., in prophetischer Beurteilung die Davidsgeschichte 2. Sam. 9—20, die Strafe wird für Davids Schuld. Der ganze Abschnitt, dessen Beurteilung durch Ed. Meyer wir S. 292 Anm. gaben, bleibt in der Tiefe unverstanden, wenn man nicht sieht, wie alles aus Davids Verschuldung an Bathseba und Uria herauswächst: der Tod des im Ehebruch gezeugten Kindes (vgl. 2. Sam. 12, 15 ff. mit V. 14), die Schändung von Davids Weibern zur Strafe, daß er sich seines Nächsten Weib gelüsten ließ (vgl. 2. Sam. 16, 22 mit 12, 11), blutige Auftritte in seiner Familie und in seinem Herrscherhause zur Rache für die Zerstörung von Urias Familienleben (vgl. Ammons Frevel und Absaloms Rache an diesem, Absaloms Empörung, Sebas Aufstand, 2. Sam. 13—20 mit 12, 9 f.). Daß andererseits 2. Sam. 9—20 nicht mit Ed. Meyer isoliert werden darf, wurde gleichfalls bereits o. nachgewiesen. Aber auch Davids Volkszählung 2. Sam. 24 sowie die Sühnung der Blutschuld an den Gibeoniten 2. Sam. 21 weisen ebendahin.

Wir haben jetzt noch ein paar Worte über das Königtum zu sagen, dessen Einführung ja die Samuelisbücher bringen. Es tritt uns in 1. Sam. 8 ff. tatsächlich darin etwas Abfälliges entgegen, aber das liegt in den Motiven der Einführung. Schon in der Ablehnung der Königswürde durch Gideon Richt. 8, 22 f. wird ausgedrückt, daß das menschliche Königtum nicht in Konkurrenz treten darf mit dem Königtum Jahwes. Auch in der Jotamsfabel wird das in Abimelech verkörperte Königtum erbarmungslos dargestellt und bloßgestellt Richt. 9, 6 ff. Auch das Königtum Jerobeams war eine Karikatur geworden 1. Kön. 14, 7 ff. So konnte* in der For-

* Es mußte nicht der Fall sein, wie Deut. 17, 14 zeigt.

derung eines Königs, die begründet wurde mit dem Vergleich der Nachbarvölker, zugleich ein Mißtrauen gegen Jahwes Macht und ein falsches Vertrauen auf die menschliche Institution eingeschlossen liegen. So sagt auch Jahwe zu Samuel: „Sie haben nicht dich, sondern mich verworfen“ 1. Sam. 8, 7. Und nach Samuels Ansprache 1. Sam. 12 wird auf seine Bitte hin durch ein Gewitter zur Zeit der Weizenernte Israel das große Übel zum Bewußtsein gebracht, das sie mit der Bitte um einen König taten (V. 17 f.). Sie erkennen ihre Schuld und flehen um Samuels Fürbitte 1. Sam. 12, 18 ff. Aber dasselbe Kapitel, an dem alle bisherigen Aufteilungsversuche scheitern, ob man nun 3 verschiedene Quellen fordert oder sich auf 2 beschränkt, deutet an, daß nun doch der König, den ihnen Jahwe gesetzt hat, im Fall des Gehorsams ihnen noch wird zum Segen werden können, vgl. v. 13 f. 23—24, während Ungehorsam ihnen und dem König Untergang bringen würde V. 25. Und nun sehen wir, daß hier noch eine andere Betrachtungsweise Platz greift. Bereits den Patriarchen war es als ein besonderer Segen angekündigt, daß auch Könige von ihnen abstammen sollten, vgl. Gen. 17, 6. 16; 35, 11 (36, 31). Auf diese Verheißung verläßt sich Hanna 1. Sam. 2, 10. Auch in Deut. 17 war bereits ein Königtum im rechten Sinne beschrieben und in Num. 24, 17 durch Bileam, in Gen. 49, 10 durch Jakob verheißen. Und dies ist die Seite, die Davids Königtum zugleich zum Vorbild macht für das kommende messianische Königtum.*

Dies veranlaßt uns, nun auch noch zwei Linien weiter nachzuziehen, einmal den Einschlag des **Prophetentums** und sodann eben den der **messianischen Erwartung**. 1. Sam. 10, 10—12 und 19, 18—24 haben wir eine zweimalige Erklärung des Sprichwortes: „Ist Saul auch unter den Propheten?“ Aber das erstemal sollte „nur öffentlich in die Erscheinung treten, daß Gott ihn in seinen Dienst genommen und hierzu mit seinem Geiste ausgerüstet“ habe (Köhler, Bibl. Gesch. II, S. 140 f. 201, Anm. 1). Das zweitemal sollte er

---

* Eine untergeordnete Rolle, die sich nur auf die von Gott zu seinen Zwecken benutzten Mittel bezieht, kommt in theologischer Beziehung der Tatsache zu, daß die Gliederung in Stämme, die schon in der Richterzeit sich hier und da mit ihren Einflüssen bemerkbar macht, bei der Entstehung des Königtums unter Saul und David und wieder bei der Reichstrennung sich geltend macht (oft überschätzt, so von Alt, Allgeier usw.).

dagegen überführt werden, „daß er Gottes Willen nicht nur nicht widerstreben könne, sondern ihn sogar als einen wunderbar herrlichen preisen müsse". Da prophetische Begeisterung für einen Saul etwas Außerordentliches war, so erregte die prophetische Ekstase von ihm Verwunderung und Befremden. Die Redensart ist so in beiden Fällen erklärlich. Daß ihre Entstehung zweimal erzählt wird, deutet viel eher auf denselben Schriftsteller als auf mehrere, wie man in der Quellentheorie gemeint hat. Zu sonstigen angeblichen Dubletten in den Samuelisbüchern vgl. „Einl." S. 76 ff.

War Weissagung in der Richterzeit selten (1. Sam. 3, 1, s. o. S. 307), so wird doch nun Samuel* selbst als treuer Prophet Jahwes vom Volk eingeschätzt 1. Sam. 3, 20, vgl. 2. Chron. 35, 18 (Jes. Sir. 46, 16. 18), Apostelgesch. 13, 20. Hatte er doch schon als Knabe, von Eli angeleitet, es erfaßt, worauf es bei allem Prophetentum zuerst ankommt: „Rede, HErr, denn dein Knecht hört" (1. Sam. 3, 10 ff.), und hatte er doch dann als Bote Gottes die Botschaft, wenn auch unter Furcht, an Eli weiterzuleiten, V. 15—18. Aus 1. Sam. 9, 9 in der Samuel-Sauls-Geschichte hören wir von einem Begriffswechsel („Die man jetzt Propheten heißt, die hieß man vorzeiten Seher"): Samuel wurde hier als Seher und Gottesmann (V. 6 ff.) von Saul und seinem Knecht aufgesucht, um nach verlorenen Eselinnen zu fragen. Es begegnen uns dann Männer, die unter musikalischem Beiwerk in ekstatische Bewegung gerieten und sich zusammenscharten (1. Sam. 10, 5. 10. 11 f.; 19, 20. 24, s. S. 315 f., auch 2. Kön. 3, 15), gleichfalls im Zusammenhang mit der Samuel-Sauls-Geschichte. — Soweit Ekstase ein Formelement der Religion ist, mag auf ähnliche Vorgänge in der sonstigen Religionsgeschichte verwiesen werden. Dagegen ist inhaltlich, soweit es sich um Jahwe-Prophetie handelt, jede Vermengung a priori abzuweisen, ebenso jeder Versuch einer Ableitung. Auch wird man gut tun, sich trotz Hos. 9, 7 und 2. Kön. 9, 11 von vornherein davor zu hüten, in der israelitischen Religionsgeschichte solche Beschreibungen voreilig auf die Schriftpropheten zu verallgemeinern, vgl. noch dagegen die aus-

* Nach der „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung" 1936, Nr. 44 (vom 30. Okt.), schrieb Vilmar zu 1. Sam. 2, 11—17; 22: „Das Priestertum tritt gegen Samuels Prophetentum zurück ... bis das Priestertum sich selbst wiedergefunden hat."

drückliche Aussage bei Amos in 7, 14: „Ich bin kein Prophet, auch keines Propheten Sohn.“ Vgl. im N. T. die Unterscheidung des Zungenredens und Weissagens 1. Kor. 14. In neuerer Zeit ist Lindblom („Micha“) für revelationsanalytische Methode eingetreten und hat die Frauenmystik des späteren Mittelalters zum Vergleich herangezogen. In ZAW 1935 verwies Peuckert im Artikel „Deutsche Volkspropheten“ auf das 17. und 18. Jahrhundert. Vgl. auch noch in demselben Heft den Aufsatz von Puuko „Ekstatische Propheten mit besonderer Berücksichtigung der finnisch-ugrischen Parallelen“. — Die Prophetenschulen, die vielleicht von Samuel in Bethel, Gilgal, Mizpa, Rama zugleich organisiert waren 1. Sam. 7, 16 f., leben zur Zeit Elias und Elisas wieder auf, bzw. sie waren noch bestehend, worauf bei den Königsbüchern am Schluß zurückzugreifen sein wird, vgl. 2. Kön. 2, 2 f. 5 (Bethel, Jericho). S. noch Köhler, Biblische Geschichte II, 1, S. 125 f.

Einzelne Prophetengestalten heben sich zur Königszeit heraus, so Gad 1. Sam. 22, 5; 2. Sam. 24, 11; 2. Chron. 29, 25; Nathan 2. Sam. 7, 2; 1. Chron. 17, 1; Ps. 51, 1 f.; 2. Sam. 12, 1 ff. 25; 1. Kön. 1, 8. 10. 22 f. 32. 38. 44; 2. Chron. 29, 25 (1. Kön. 1, 34 f.) zur Zeit Davids. Und die Erzählung von Nathan und David 2. Sam. 12 zeigt, mit welcher Unerschrockenheit Propheten ihres Amtes walten, aber auch wie sich ihrer Botschaft selbst Könige beugten. David selbst wird als Prophet gewertet in Apostelgesch. 2, 30, wie er sich in seinen „letzten Worten“ an Bileam anlehnt, vgl. 2. Sam. 23, 1 ff. mit Num. 24, 3. 15.

Was **die messianische Erwartung** angeht, so ist davon die Rede gewesen bei Gen. 3, 15 (S. 76 f.), 3, 20 ff. (S. 81), 4, 1 (S. 82 f.), 5, 1 ff. (S. 96 f.), 9, 18 ff. (S. 116 f.), Kap. 10 f. (S. 119 f.), 12, 1 ff. (S. 131 ff. und „W. d. Bann“ S. 99—112), 49, 10 (S. 142 ff. und „Erw.“ S. 359 ff.), Num. 24, 17 (S. 267 f.): Von Sems Linie 9, 25—27 ist sie auf Abraham übergeführt, von da auf Isaak (nicht auf Ismael), Jakob (nicht Esau), Juda 49, 10. Als Herrscher wird der Messias gekennzeichnet Gen. 49, 10 und Num. 24, 17, während die zunächst allgemein gehaltene Aussage Deut. 18, 15—19: „Einen Propheten wie mich wird der HErr, dein Gott, dir erwecken aus dir und deinen Brüdern; dem sollt ihr ge-

horchen usw.“, die Hineinnahme des prophetischen Elements in den Messiasgedanken vorbereitet, s. Joh. 1, 45; 6, 14; Apostelgesch. 3, 22; 7, 37 u. S. 282 f. — In 1. Sam. 2, 10 im Lobgesang der Hanna zeigt sich die Erwartung des Königs, der zugleich der **Gesalbte** ist, schon lebendig (s. S. 315), wie ja sowohl Saul als David als Könige gesalbt wurden, s. noch V. 35; 9, 15 ff.; 12, 3. 5; 16, 1 ff.; 24, 7 (26, 9. 11. 23; 2. Sam. 1, 14). 11; 26, 16; 2. Sam. 1, 16; 19, 22; 22, 51; 23, 1. Vgl. den Ausdruck auch bei dem Perserkönig Kores Jes. 45, 1 und in der messianischen Hoffnung besonders Ps. 2, 2 und Dan. 9, 25 f. sowie Joh. 1, 41 und überall, wo der Name Messias oder Christus gebraucht ist. Zur Salbung der Priester und Hohepriester s. o. S. 208, zu der Elisas 1. Kön. 19, 15 f. — 2. Sam. 7 wird die messianische Hoffnung an das davidische Haus gebunden. David will Gott den Tempel bauen; doch dafür ist die Zeit noch nicht reif, und David als Kriegsmann ist dazu auch nicht geeignet (vgl. 1. Chron. 22, 8; 28, 3, auch 1. Kön. 5, 17). Aber nun dreht Jahwe den Entschluß um: Er will David sein Haus bauen! Ist zunächst dabei an Salomo gedacht, vgl. V. 12 f.; 1. Kön. 5, 19; 8, 19 f., ist vom „Haus“ und „Samen“ die Rede (V. 11. 16. 19. 25. 26. 27. 29—V. 12), wird auch Sünde von seiner Nachkommenschaft ausgesagt V. 14, so erinnert doch schon Salomos Name nicht nur der Geschichte, sondern der Bildung und der Bedeutung nach an den Schilo von Gen. 49, 10, vgl. 1. Kön. 5, 4 ff.; 1. Chron. 22, 9 u. o. S. 143 ff., und so ist auch von einer ewigen Bestätigung seines Königsreiches die Rede 2. Sam. 7, 13 b. 16. 25 (28) neben V. 24. 26 und 29 und von fernem Zukünftigen V. 19. Das ganze Geschlecht wird als eine ideale Einheit zusammengefaßt. Nicht erst die Erfüllung in Christus Luk. 1, 32 f. 69, die Geburt Jesu in Bethlehem, der Stadt Davids 2, 4. 11, die Geschlechtsregister Jesu Matth. 1 (besonders V. 1. 6. 17) und Luk. 3 (besonders V. 31), die allgemeine Anerkennung als Davids Sohn (Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 30 f.; Mark. 10, 47; Luk. 18, 38 f.; Matth. 12, 23; Röm. 1, 3; 2. Tim. 2, 8; Matth. 21, 9. 15; 22, 42; Apok. 5, 5; 22, 16) ordnen rückwärts gesehen den Messias in Davids Geschlecht ein, sondern vorwärts gesehen ist es seit Davids Tagen ganz selbstverständlich, daß die messianische Hoffnung mit seinem Hause verbunden ist. Neben dem Echo Davids in 2. Sam. 7, 17 ff. und 23,

1 ff. (besonders V. 5) klingt es wieder in den Psalmen (s. u.), seinen eigenen (Ps. 2 verglichen mit Akt. 4, 25; Ps. 18, 51; 110; 21; 61; 138) und anderen Ps. 45; 89; 72; 78, 60—72 usw., in den Propheten, so bei Am. 9, 11 (Hütte Davids); 1, 1; Hos. 2, 2; 3, 5 (ein König, und zwar im Geiste Davids); 1, 1, um nur bei den Propheten des Nordreichs (!) zu bleiben, die auch die Könige des Südreichs in der Überschrift mit angeben, an erster Stelle sogar und z. T. vollständiger als die des Nordreichs! Die davidische Hoffnung klingt weiter in den Geschichtsbüchern (David, Salomo, Ahia, s. 1. Chron. 28, 3 ff.; 1. Kön. 8, 23 ff.; 11, 39. 32. 38. — In der Chronik werden wir auf die Frage noch besonders zurückzukommen haben). Natürlich sind erst recht die ausführlichen Stellen Jes. 9, 5 f.; 16, 5; 22, 22; 55, 3; Micha 5, 1 ff.; Jer. 23, 5; 30, 9; 33, 15. 17. 22. 26 usw. zu nennen. Über die Übertragung des Begriffs „Gottes Sohn" auf den Messias s. o. S. 99.

Hindeuten möchte ich zum Schluß auf die feierliche Überführung der Bundeslade durch David nach dem Zion 2. Sam. 6, während die Schilderung der ausführlichen Vorbereitungen zum Tempelbau in das besondere Programm des Chronisten hineinpaßten. Theologisch bedeutsam ist endlich Davids Lobgesang für die Errettung von seinen Feinden in 2. Sam. 22, in der Form des 18. Psalms auch in den Psalter eingegangen, während die Klage über Saul und Jonathan im wesentlichen bei den nationalen und persönlichen Gedanken stehen bleibt 2. Sam. 1 (doch s. V. 20 f.).*

δ) Die zwei Bücher der **Könige**. Die beiden Bücher, die im hebräischen Text ursprünglich ein Buch bildeten und erst später in Übersetzungen und Drucken sinnwidrig in zwei Teile zerlegt wurden,** sind symmetrisch aufgebaut. Der erste kürzere Hauptteil 1. Kön. 1—11 wird durch die Regierung Salomos ausgefüllt; es folgt der weitaus umfangreichste mittelste Hauptteil 1. Kön. 12—2. Kön. 17: die Geschichte der Reichsspaltung und beider getrennten Reiche bis zum Untergang des nördlichen 722. Den Schluß

* Die Behandlung der Echtheitsfrage von 2. Sam. 7 ist ausführlich in meiner „Erw." S. 139—150 erfolgt.

** Übrigens ebenso wie die 2 Bücher Samuelis, nur daß bei diesen der Tod Sauls wirklich einen Einschnitt markiert.

bildet der wieder bedeutend kürzere und also in der Länge dem ersten entsprechende 3. Hauptteil 2. Kön. 18—25 mit der Erzählung des südlichen Reiches von Hiskia bis zum Exil, mit der Befreiung Jojachins am Schluß (2. Kön. 25, 27—30). Aber auch der mittelste Hauptteil ist symmetrisch gestaltet. Hier bilden die Mitte 1. Kön. 16, 29 bis 2. Kön. 10 (Ahabs Haus und Sturz durch Jehu), doch so, daß jetzt die beiden Propheten Elias und Elisa beherrschend in den Mittelpunkt treten von 1. Kön. 17 bis 2. Kön. 9, 36 f. (Elisas Tod wird erst an der Stelle berichtet, wo er zeitlich hingehört, also 2. Kön. 13, 14 ff.). Die Zusammengehörigkeit dieser Elias- und Elisa-Partien, die also niemals hätten auseinandergerissen werden dürfen, und bei denen nun glücklicherweise die Kritik auch wieder stark rückläufig geworden ist, wird durch 2. Kön. 2 angezeigt, wo beide Prophetengestalten aufs innigste miteinander verkoppelt sind, aber auch schon durch 1. Kön. 19, 15 ff. und 2. Kön. 8, 7 ff., gerade wenn auch die Erfüllung sich etwas anders gestaltete, als es nach der Drohung schien, vgl. endlich 2. Kön. 9, 36 f. mit 1. Kön. 21, 23. — Im I. Teil 1. Kön. 1—11 entspricht der Einleitung in Kap. 1 f. symmetrisch der Ausklang in Kap. 11, das Salomos Vielweiberei und Abgötterei bringt und auch die sich erhebenden Widersacher andeutet und eben dadurch anzeigt, daß es dem Verfall zugeht, mit einem Worte ebenso wie der Anfang auch allerlei Unerfreuliches zu melden weiß. Dagegen schildert uns Kap. 3—10 Salomos Königtum national (Kap. 4 f.) und religiös (Kap. 6 ff.) auf der Höhe. Der Anerkennung seines gottesfürchtigen Sinnes, der sich in der Bitte um ein gehorsames Herz und um eine tiefe Einsicht zeigt (Kap. 3, also am Anfang), entspricht (9, 1 ff., also gegen den Schluß zu) die Wiederholung der seinem Vater David gegebenen Verheißung unter scharfer Hervorhebung der Bedingung. Seine sich in Sprüchen und Liedern kundgebende Begabung 5, 9 ff., von der wir in den 3 salomonischen biblischen Büchern (Hohes Lied, Sprüche, Prediger) und in den von ihm stammenden Psalmen 27 und 72 Proben im Kanon haben, locken 1. Kön. 10 die Königin von Saba herbei, dereinst im Jüngsten Gericht ein Vorwurf für die Gleichgültigkeit der Zeitgenossen gegen Jesus, der doch mehr war als Salomo (Matth. 12, 42). Im Tempelbau hat Salomo dem Reich den religiösen Mittel-

punkt gegeben. Er schließt sich an die Stiftshütte an mit einzelnen eigenartigen Abweichungen. Es ist erstaunlich, mit welcher Klarheit und Bestimmtheit Salomo gerade bei dieser Gelegenheit sich der inneren Grenze einer Kultstätte bewußt ist, s. besonders 1. Kön. 8, 27: „Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen. Wie sollte es denn dies Haus tun?“ (s. u., besonders unter VII).

Trotz allen Glanzes befinden wir uns aber mit Salomo, wie Anfang und Schluß seiner Geschichte andeuten, auf der absteigenden Linie, nachdem wir in 1. Sam. Davids Aufstieg und in 2. Sam. sein Königtum in der Glanzzeit sahen. Also auch von 1. Sam. an bis 1. Kön. 11 ist im Geschehen wie in der biblischen Schilderung desselben eine Symmetrie in größtem Ausmaß festzustellen. Was aber einem Saul zum Verderben wurde, seine geteilte Stellung zu Gott, das wiederholt sich unter Salomo, nur daß der Niedergang sich dort im Einzelschicksal verhältnismäßig schnell vollzieht, bei Dynastien aber Zeit braucht zur vollen Auswirkung. Alles, was in 2. Kön. von Kap. 12 an geschieht, ist, mag in einzelnen Herrschergestalten wie Asa, Josaphat, Amazja, Usia, Hiskia, Josia ein Anhalten oder sogar ein neues Ansteigen erfolgen, und mag ganz am Schluß 2. Kön. 25, 27—30 in Jojachins Haftentlassung so etwas wie ein kleines Hoffnungslicht aufstrahlen, eine Geschichte des Niedergangs.

Trat uns im Tempelweihgebet Salomos entgegen, wie er beides richtig erfaßt hat, den Sinn des Kultus und seine Grenze, so ist damit sowohl das Wesen der Zeremonialgesetzgebung des Pentateuch erkannt wie seinem Mißverstand gewehrt, wie er uns bereits bei Saul in 1. Sam. 15, 22 (s. schon Gen. 4) entgegentrat und dann sofort begegnet im Kampf der Propheten und Psalmisten gegen das opus operatum (den bloßen Vollzug des Opfers), die äußerlich verstandene und innerlich erstarrte Kultusfrömmigkeit, wie sie sich zur Zeit Jesu bei den Pharisäern und Schriftgelehrten praktisch und theoretisch breit machte.

Mit Salomos Tode setzt die Reichstrennung ein, schon durch Kap. 11 vorbereitet. Auch bei **Jerobeams** Maßnahmen, der der Gefahr für die nationale Abtrennung durch die religiöse Sehnsucht nach dem Tempel in Jerusalem von vornherein begegnen will,

wird nur klar, wie fest der Pentateuch im Herzen des Volkes verwurzelt war. Er pflanzt ein eigenes selbstersonnenes Gewächs an dessen Stelle, das aber eben auch religiösen Charakter (man denke an heutige Versuchungen und Gefahren!) haben will und nur als Nachäffung der göttlichen Tora zu begreifen ist: Die beiden im Süden und Norden des Reiches der 10 Stämme, in Bethel und Dan, aufgestellten Kälber sind ebenso wie einst zu Mosis Zeit (Ex. 32, s. zu Ex. S. 210) gedacht als Bilderdienst Jahwes, wodurch Gottes Kraft und Nähe symbolisiert wird, nur daß die vorgenommene Zweiteilung und die damit gewonnene leichtere Erreichbarkeit gleichzeitig den Schwachglauben bezeugt wie der menschlichen Eigenart entgegenkommt. Jerobeam entspricht dem religiösen Bedarf seiner Untertanen, daß in ihnen die Sehnsucht nach dem Heiligtum in Jerusalem nicht etwa übermächtig werde und den nationalen Abfall vom nördlichen Reich nach sich ziehe, entspricht ihm aber in einem Sinne, der der geistigen Gottesauffassung des Dekalog Ex. 20, 4 ff. zwar strikt entgegen war, dafür aber der menschlichen Neigung nach Vergröberung und Versinnlichung des Göttlichen nur um so mehr entgegen kam. Die Eigenmächtigkeit Jerobeams zeigte sich zu gleicher Zeit in der Einsetzung eines ungesetzlichen Priesterstandes sowie in der Verschiebung des Laubhüttenfestes um einen Monat. Gerade die Abirrungen, die während der ganzen Dauer des nördlichen Reiches offenbar aufrechterhalten wurden und deren Abänderung wenigstens nirgendwo berichtet ist, sind ein gewaltiger Beweis für das Vorhandensein und die Autorität des Pentateuch, der solche Parallel-Einrichtungen als religiöses Substrat der nationalen Existenz allein und erst wirklich erklärt (1. Kön. 12, 25 ff.).

Sehen wir von der allgemein auf S. 292 Anm. 295 f. 297 f. 304 f. aufgezeigten Linie der deuteronomistischen Betrachtungsweise ab, so ist hier noch auf ein Zweifaches aufmerksam zu machen. Daß der Pentateuch im abgetrennten Reich der 10 Stämme bekannt war, hat Hengstenberg, Beitr. II, in seinen „Spuren des Pentateuch im Reich Israel" S. 48—180 glänzend nachgewiesen für die Propheten des Nordreichs Hosea und Amos (S. 48 ff.), aber ganz besonders für die Bücher der Könige S. 126—150 für die Zeiten nach der Reichstrennung, während die eben dargelegte Abtrennung selbst auf S. 150 ff. gegeben und gewürdigt war. So wird die

ganze Geschichte von Elias und Elisa durchgegangen. Besonders sei noch daran erinnert, daß der Altar auf dem Karmel aus 12 Steinen errichtet war 1. Kön. 18, 31 (s. noch unter „Joel“), Elisa mit 12 Joch Rindern pflügte 19, 19, als ihn Elias berief; offenbar wird durch die Zahl angedeutet, daß die faktisch bestehende religiöse Trennung nicht als zu Recht bestehend anerkannt war. Legitim ist allein das Südreich, ideell bleibt das erwählte Volk eins, wodurch dann wieder die entsprechende häufige Verheißung der einstigen Vereinigung durch die Propheten ihre natürlich gegebene Grundlage erhielt.

Die Propheten im Nordreich erscheinen (wie einst schon Samuel gegenüber den Priestern) als die ordentlichen Diener Jahwes im Unterschied von den südlichen, deren Tätigkeit neben den andern geordneten Organen eine mehr außerordentliche ergänzende ist. Die Geltung des Pentateuch kommt im südlichen Reich nicht nur in der allgemeinen deuteronomistischen Betrachtungsweise zum Vorschein, über die S. 292 Anm. 295 f. 297 f. 304 f. geredet ist, und die den Maßstab der Beurteilung der einzelnen Regenten bietet, sondern speziell in den Kultusreformationen eines Hiskia und Josia 2. Kön. 18, 4 und 22 f. Aber ebenso ist es nur bei der Geltung der mosaischen Tora begreiflich, daß sämtliche Propheten im Nord- wie im Süd-Reich nicht als Neuschöpfer einer Religion, etwa des ethischen Monotheismus, auftauchen, wie es der Evolutionismus glauben machen wollte (s. o. S. 6 ff.), sondern als Reformatoren. Ihre religiös-sittlichen Vorwürfe bleiben unverständlich, ungerecht und unsittlich, wenn das Volk von dem, wozu es die Propheten erst hätten erziehen wollen, nichts wußte und nichts wissen konnte, dafür sich aber schelten und strafen lassen sollte. Soweit die Schriftpropheten in Betracht kommen, wird darauf noch einmal zurückzukommen sein.

Hier haben wir noch über die Rolle der sonstigen Propheten in den Königsbüchern zu sprechen, das fortsetzend, was in dieser Beziehung oben zu den Samuelisbüchern ausgeführt war (s. S. 315 ff.); wir sehen davon ab, was oben auf S. 292 ff.* im allgemeinen ausgeführt ist, und von der gleichfalls schon berührten und später noch wieder zu berührenden geschichtlichen Einordnung von Jesaja, Jeremia, Jona usw.

Bei der Königserhebung Salomos wird Nathan noch einmal genannt (s. schon o. S. 317): 1. Kön. 1, 8. 10. 22 f. 32. 38. 44. 34 (vgl. 2. Chron. 29, 25). An einzelnen Prophetengestalten heben sich weiter heraus Ahia von Silo zur Zeit Jerobeams I. 1. Kön. 11, 29; 14, 2. 18, ebenso die beiden 1. Kön. 13 Genannten (Gottesmann und Prophet V. 1 ff. und V. 11. 18. 23. 25. 29), Semaja zur Zeit Rehabeams 2. Chron. 12, 5, Hanani (Oded) und Asarja zur Zeit Asas 2. Chron. 15, 1. 8; 16, 7, Jehu zur Zeit Baesas 1. Kön. 16, 7. 12. Zur Zeit Ahabs hören wir von Jahwepropheten, die Isebel ausrottete 1. Kön. 18, 4. 13 (22; 19, 10. 14) (Neh. 9, 26), Röm. 11, 3, von 100 Propheten, die Obadja rettete 18, 4. 13, aber auch von 450 Baalspropheten 18, 19. 20. 22. 40; 19, 1, die Elias tötete. 1. Kön. 20, 13. 22. 28 tritt ein ungenannter Prophet vor Ahab, der ihm seinen Sieg gegen die Syrer zweimal verheißt und V. 35. 38. 41 ein Mann unter den Prophetenkindern, der ihn wegen seiner Schwäche bedroht und bestraft. Das 22. Kap. erzählt vom Propheten Micha, auf den sein Namensvetter, der Schriftprophet, bewußt zurückgreift (s. Micha 1, 2; 3, 1; 6, 1 und 1. Kön. 22, 28), und 400 falschen Propheten und zeigt, wie Gott einen Geist der Betörung aussenden kann (vgl. V. 6. 7. 10. 12 ff. 21 f., s. 2. Chron. 18, 9 ff. 20 ff.). Unter Josaphat wird von dem Levit Jehasiel prophetische Inspiration ausgesagt (2. Chron. 20, 14), ähnlich von Elieser 20, 37, und 2. Chron. 19, 2 hören wir von einem „Schauer" Jehu, Sohn Hananis. Sacharja und andere werden 2. Chron. 24, 19 ff. zur Zeit des Joas genannt, 2. Chron. 25, 7 ff. 15 ff. 2 ungenannte zur Zeit Amazjas. — Vor allem haben wir in 1. Kön. 17 bis 2. Kön. 9; 13 die Geschichte der Propheten Elias und Elisa, über die sofort noch Näheres zu sagen sein wird. Vgl. weiter 2. Kön. 21, 10 ff.; 2. Chron. 33, 10 ff. zur Zeit Manasses, zur Zeit Josias die Prophetin Hulda 2. Kön. 22, 14 ff.; 2. Chron. 34, 22 ff., andere Propheten 2. Kön. 23, 2.*

Im einzelnen sei folgendes hervorgehoben: Die Reichsteilung wird von Gott verhängt als Strafe für Salomo, mit bedingter

* Da wir diese Linie in der Betrachtung der Chronik nicht weiter verfolgen, haben wir die diesbezüglichen Stellen aus meiner Zusammenstellung über Joel hier stehen lassen.

(1. Kön. 11, 38) und begrenzter (V. 39) Verheißung; sie wird durch denselben Propheten Ahia in schwerste Drohung verkehrt bis hin zur Verbannung, weil sofort Jerobeam durch Einführung seiner religiösen Maßnahmen den ganzen Charakter des nördlichen Reiches bis in die Wurzel hinein verderbt und verwildert hatte (1. Kön. 12 und 14). Eine Dynastie löst die andere ab in entsetzlichem Blutvergießen. Schon vor der 2. Ankündigung, wohl gegen Ende von Jerobeams Regierung, hat ein Prophet dem Altar zu Bethel vorausgesagt, was Josia später ausführte, und hat den augenblicklichen Widerstand Jerobeams gegen den Propheten gebrochen durch ein Strafwunder, das zwar auf seine Fürbitte hin aufgehoben wird, doch so, daß er Beköstigung und Geschenk stolz ablehnt. Das Ganze ist wieder eine Erzählung von der unerbittlichen und mutigen Haltung des Prophetentums, wofür die Schrift so viele Beispiele gibt (s. schon o. S. 317 zu 2. Sam. 12). Auch in der weiteren Prophetengestalt dieses 13. Kapitels des 1. Königsbuches sehen wir, wie Gott durch sein Wort unvermutet einen Auftrag gibt, wie er aber auch unerbittlich auf seiner Forderung besteht, den Ungehorsam eines Propheten bestraft und doch seinen Leichnam vor Entweihung schützt und zur ehrenvollen Ruhe kommen läßt. Auch etwas von falschem Prophetentum gewahren wir.

Eine besondere Beachtung verdient die Zeit, in der das nördliche Reich zum direkten Götzendienst überging, d. h. ihn neben dem Jahwe-Bilderdienst gewähren ließ, als Ahab sich mit der phönizischen Königstochter Isebel verheiratet hatte und ihr zuliebe, einem Salomo vergleichbar, den Baalsdienst einführte und schließlich zur Verfolgung der Jahwepropheten und speziell des Elias überging. Diese Zeit hat eine besondere Eigenart. Da der gröberen Versündigung gegenüber der Bilderdienst zurücktrat, setzt hier die sogenannte deuteronomistische Betrachtungsweise aus, die dieser Versündigung des Bilderdienstes besonders nachgeht.

Im besonderen Charakter der Zeit sind auch die gehäuften Wunder begründet, die uns bei den Propheten Elias und Elisa entgegentreten. Es sei erinnert für Elias an die Ernährung durch Raben am Bach Krith, an den Ölkrug der Witwe, an die Totenerweckung von deren Sohn 1. Kön. 17, an das Gottesurteil am Karmel 18, an das Eintreten und Verschwinden der Hungersnot 17,

1; 18, 41 ff., an die Voraussagung von Ahabs und Isebels Ende 21, 17 ff. (in der Erzählung von Naboths Weinberg), an die Niederschlagung der Boten Achasjas 2. Kön. 1, an das Schlagen des Jordanwassers mit dem Mantel und die Himmelfahrt 2, 1 ff. — Bei Elisas Geschichte gedenken wir an die Wiederholung des Jordanwunders 2, 14, an die Heilung der Quelle zu Jericho 2, 19 ff., an die wirksame Verfluchung der Knaben zu Bethel 2, 23 ff., an die Voraussagung des Wassers beim Feldzug gegen die Moabiter 3, das Öl der Witwe, die Verheißung der Geburt und spätere Erweckung des Sohnes der Sunamitin, die Gesundmachung schädlicher Speisen, die wunderbare Speisung 2. Kön. 4, an die Heilung des Syrers Naeman und den Aussatz Gehasis 5, an das Finden des Eisens 6, 1 ff., die Voraussagung wohlfeiler Zeit 7 und einer 7 jährigen Hungersnot 8, 1 ff., an die Verheißung des Königtums von Damaskus an Hasael 8, 7 ff., die Voraussagung des Untergangs des Hauses Ahabs 9, 1 ff., an Elisas letzte Weissagung an Joas 13, 14 ff., an die Auferweckung des Toten in Elisas Grab 13, 20 f.

In der Zeit des Elias und Elisa sind so viele und außerordentliche Wunder sehr am Platz; handelte es sich doch damals um den Entscheidungskampf zwischen Jahwe, dem Gott Israels, und dem phönizischen Götzen Baal, um die Frage über Sein und Nichtsein der israelitischen Religion. Sollte der Eindruck erweckt werden, daß der HErr Gott war, bei den Heiden, dem verderbten König Ahab, dem auf beiden Seiten hinkenden Volk und bei den so allein stehenden oder sich allein fühlenden und verfolgten Propheten und bei den Frommen, so waren die berichteten Wundererzählungen ein wirksames Mittel, um ein Gegengewicht zu bilden. Zudem wird der Zusammenhang der Entwicklung des Reiches Gottes nach rückwärts wie vorwärts noch dadurch hergestellt und gewahrt, daß diese Wunder, besonders die zur Zeit des Elias, ihr Vorbild hatten in der mosaischen Geschichte, so bei dem Feuer, das vom Himmel fiel und das Opfer anzündete, bei der Zerteilung der Jordanwasser, bei der Erscheinung am Horeb, der Verbesserung der bitteren Quelle, und daß diese Wunder andererseits Vorbilder wurden, wenigstens zum Teil, für Jesu Wunder, an die manche des Elias und besonders die des Elisa auffallend erinnern, so die wunderbare Speisung 2. Kön. 4, 42 ff., die Totenerweckungen, die Himmelfahrt des Elias direkt,

die ganze freundliche Art des Elisa indirekt; ja, es gab in der Theologie einmal eine Zeit, in der man mit dieser Ähnlichkeit die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu bestritt.

In sittlicher Beziehung sei erinnert an Elias energisches Auftreten gegen Ahab in der Geschichte von Naboths Weinberg (1. Kön. 21).

Im Neuen Testament knüpft die Gestalt des Täufers an Elias an (s. Luk. 1, 17 und 2. Kön. 2, 15; Matth. 3, 4 und 2. Kön. 1, 8). Die Verklärungsgeschichte läßt den Elias neben Moses, dem Vertreter des Gesetzes, als den Vertreter des Prophetentums auftreten Matth. 17, 3. Elias Himmelfahrt 2. Kön. 2, 11 erinnert an Henochs Hinwegnahme Gen. 5, 24 und bildet die Himmelfahrt Jesu vor. An die Teuerung 1. Kön. 17, 1. 18 ff. erinnert Luk. 4, 25—27, an die Kraft des Gebets 1. Kön. 17; 18, 41—45: Jak. 5, 17 f.; Apok. 11, 6, an die 7000, die ihre Knie vor Baal nicht beugten 1. Kön. 19, 10. 14. 18: Röm. 11, 2 ff., an die Geschichte 2. Kön. 1, 10 ff.: Luk. 9, 54. Über die Weissagung bei Mal. 3, 23 f. s. dort.

In der Geschichte der Offenbarung Jahwes am Horeb 1. Kön. 19 ist bewußt an die mosaische Periode und speziell an die Erscheinung Gottes vor Moses Ex. 33 f. angeknüpft. Durch die Vorerscheinungen in Sturm, Erdbeben, Feuer wird nicht bestritten, daß Gott auch in Gerichten zugegen ist; er verhängt sie ja gerade in jenem Zusammenhang und kündigt sie an. Aber sein tiefstes Wesen liegt allerdings im stillen Sausen, denen zugänglich, die ihre Knie vor Baal nicht beugten. Ganz entsprechend wird Luk. 9, 54 ff.* nicht von Jesus auf Elias Tun in 2. Kön. 2, 10. 12 nachträglich ein Stein geworfen. Das stünde zur ganzen Einschätzung gerade dieses Propheten im Neuen Testament (s. S. 326 f.) in schreiendem Widerspruch. Nur für die Jünger Jesu als Christen geziemte es sich anders, als sie in jener Situation in falsch verstandener Anlehnung an Elias Feuer vom Himmel fallen lassen wollten, ohne daß auch im Christentum der ganze Ernst des Elias für das Ende aller Dinge damit geleugnet würde, vgl. auch wieder die Anlehnung an Elias noch in der Offenbarung (11, 5 f.). S. noch unter VII.

* Über die Echtheit der Stelle und der einzelnen Textelemente vgl. den Kommentar von Th. Zahn zur Stelle und im VIII. Exkurs S. 765 ff.

Elisas Wirkung wird durch seine Heilung Naemans 2. Kön. 5 bis über die Grenzen seines Volkes hinaus gezeigt (Luk. 4, 25 ff., ebenso die des Elias bei der Witwe zu Zarpath); Elisa wird ferner tief in die politische Geschichte seines Volkes hineingezogen und wirkt bestimmend auf sie, zur Durchführung bringend, was grundsätzlich dem Elias aufgetragen war, vgl. 2. Kön. 8 f. mit 1. Kön. 19, 15 f. Der Einfluß der Propheten auf das nationale Geschehen überhaupt, wie es uns 1. Kön. 17; 19; 21; 2. Kön. 1; 3; 6 ff., aber auch sonst in den Königsbüchern allenthalben entgegentritt (s. schon o. zu Richt. 11, S. 311), bereitet vor, was uns bei den Schriftpropheten neu beschäftigen wird, dort allerdings so, daß der welthistorische Rahmen viel weiter gespannt wird. Die Propheten aber als bloße Politiker ansehen zu wollen, ist eine der ärgsten Verkennungen dieser Gottesmänner.

Des Elisa Bestallung zum Propheten erinnert an die Forderungen für die Nachfolge Jesu in Luk. 9, sich allerdings auch davon unterscheidend; denn Elisa darf ja von den Seinigen ausdrücklich Abschied nehmen, vgl. 1. Kön. 19, 20 mit Luk. 9, 61!

Der Prophetenmantel des Elias spielt 2. Kön. 1, 8 wie 2, 8. 13 f. eine Rolle wie etwa Mosis Stab, zugleich an letzterer Stelle rückwärts an den Durchzug Israels durch Schilfmeer und Jordan Ex. 14, 21 f.; Jos. 3, 16 erinnernd, an ersterer Stelle vorwärts weisend auf des Täufers Gewandung Matth. 3, 4. Elisas Bitte um den zwiefältigen Geist des Elias als Erbteil* wird erhört, da er die Himmelfahrt des Elias wahrnehmen darf 2. Kön. 2, 9 f. 12. Die Verspottung Elisas durch junge Leute in 2. Kön. 2, 23—25 wird darum so hart bestraft, weil sie offenbar in dem Mann den Propheten treffen will, also bei den Knaben trotz ihrer Jugend eine Verantwortung voraussetzen darf (s. die Zurückweisung der lächerlichen Angriffe auf das Alte Testament in meiner Schrift: „Um die Inspiration der Bibel“, S. 11 f.). Wenn man die Erzählung 2. Kön. 6, 6 als die vom „schwimmenden Eisen“ bezeichnet, so wird das Wunder an einer falschen Stelle gesucht. Es besteht offenbar darin, daß der Prophet das verlorengegangene Eisen mit dem Holz sofort in die Öse trifft und damit dem in Not

* Das Zwiefältige entspricht dem Recht des Erstgeborenen Deut. 21, 17.

geratenen Prophetenjünger helfen kann. Man entzieht damit den törichten Vorwürfen, wie sie sich z. B. bei Gunkel finden, den Boden (s. meine Schrift „Über das Wunder in der Heiligen Schrift“, S. 4).

Eben damit ist ein Übergang gegeben zu dem, was wir in Fortführung des oben auf S. 315 ff.* Ausgeführten als Ergänzung über die „Prophetenkinder“ noch zu sagen haben, und zwar im Anschluß an Köhler, Bibl. Gesch. III, S. 50 f., Anm. 5: „Prophetenjünger ... werden in der Zeit Elias und Elisas erwähnt auf dem Gebirge Ephraim (2. Kön. 5, 22), in dem dort gelegenen Gilgal (2. Kön. 4, 38, vgl. 2, 1...), in Bethel (2. Kön. 2, 3) und in Jericho (2. Kön. 2, 5. 15; vgl. auch 6, 1 ff.). Sie scheinen vornehmlich den ärmeren Volksklassen angehört zu haben (2. Kön. 4, 1—7. 38—41; 5, 22; 6, 5). Obwohl sie gelegentlich gemeinsame Mahlzeiten hielten (2. Kön. 4, 38—41), waren sie doch wohl meist verheiratet und führten eigene Wirtschaft (2. Kön. 4, 1—7). Sie besaßen gemeinsame Versammlungsräume, in welchen sie vor einem Propheten (Elisa), saßen, um von ihm Unterricht und Stärkung ihres Glaubens an den wahren Gott Israels zu erhalten (2. Kön. 4, 38; 6, 1. 2; vielleicht, daß in diesen Versammlungshäusern der erste Anfang der nachmaligen Synagogen anzuerkennen ist). Ein Teil dieser Prophetenjünger verfolgte wohl wie die Prophetenjünger in der Zeit Samuels die Absicht, sich für eventuelle Berufung zu prophetischem Dienste vorzubereiten: es wurden ihnen mitunter auch in der Tat Offenbarungen zuteil (2. Kön. 2, 3. 5), und ebenso wurden einzelne unter ihnen auch mit prophetischer Mission betraut, weshalb sie auch geradezu Propheten hießen (1. Kön. 20, 35. 38. 41; es werden daher wohl auch unter den 1. Kön. 18, 4; 19, 10. 14; 20, 13. 22. 28 erwähnten Propheten Prophetenjünger zu verstehen sein). Da aber der Prophetenjünger an den verschiedenen Orten verhältnismäßig viele waren (1. Kön. 18, 4; 2. Kön. 2, 7—16), und kaum anzunehmen ist, daß solche Mengen sich nach dem dornenreichen Amte eines Propheten Jehovas im nördlichen Reiche sehnten (s. noch Am. 7, 17), so wird wohl der größte Teil unter ihnen sich nur in der Absicht an die prophetischen Gemeinschaften angeschlossen haben, um dort in der Furcht Jehovas unterrichtet zu werden und Stütze und Förderung in ihrem Wandel nach Jehovas Geboten zu finden.“

2. Kön. 3, 15 f. ist eine der Stellen, die darauf hindeuten, daß Musik als äußeres Mittel der Inspiration dienen konnte (s. o. S. 316). Durch die Bemerkung 2. Kön. 16, 34 über den Wiederaufbau Jerichos wurde der einst durch Josua ausgesprochene Fluch als wirksam erwiesen (s. o. S. 303).

2. Die hinteren Propheten.

a) Zusammenfassendes.

α) Verhältnis zu den vorderen Propheten. Hier verweisen wir zunächst auf das, was wir S. 290 ff. über das beiderseitige Verhältnis gesagt haben. Hier haben wir jetzt noch die Reihenfolge zu rechtfertigen, daß wir nämlich die hinteren Propheten nach den vorderen bringen. Obwohl beide Reihen zeitlich zu einem Teil zusammenlaufen, beginnen doch die vorderen schon mit der Zeit Josuas, während die Schriftprophetie erst frühestens im 9. Jahrhundert einsetzt, vielleicht erst im 8.; andererseits schließen die vorderen Propheten in den Königsbüchern mit dem babylonischen Exil*, die hinteren Propheten aber reichen mit Jeremias und Hesekiel nicht nur ebenfalls bis in das Exil hinein**, sondern in Haggai, Sacharja und Maleachi haben wir nachexilische Propheten (während wir allerdings die Unterbringung von Joel, Obadja, z. T. Jona, Jes. 56 ff. in nachexilischer Zeit, Sach. 9 ff. in ganz später Zeit, von zahllosen Einzelstellen zu geschweigen, als einen der offenbarsten Mißgriffe der Kritik empfinden müssen). Inwiefern Daniel besonders zu nehmen ist, der ja im hebräischen Kanon nicht unter den Propheten, sondern unter dem III. Teile der (sonstigen) „Schriften" (Hagiographen, „heiligen Schriften") steht, wird dort zu begründen sein.***

β) Die Reihenfolge der einzelnen Prophetenbücher. Es ist in meinem Artikel: „Die Bedeutung Joels in der Schriftprophetie, Richtlinien zu einer Neuorientierung der Einleitung

---

* Letzte Notiz 561: 2. Kön. 25, 27—30.

** Letzte Notizen Hes. 29, 17 ff.: 571 bzw. Jer. 42—44 noch oder nach 586, wenn wir von Jer. 52, 31—34 absehen.

*** Ebendort sind die Klagelieder Jeremias im hebräischen Kanon zu suchen.

in die prophetischen Bücher des Alten Testaments"* und in der „Einl." S. 130—134 gezeigt, daß die Reihenfolge der kleinen Propheten von Joel an, also aller mit Ausnahme von Hosea, zeitlich gemeint ist: Das ergibt sich nicht nur in den großen Zügen, sofern Haggai, Sacharja, Maleachi in nachexilische Zeit gehören, alle andern offenbar als vorexilisch gedacht sind, sondern das bestätigt sich bis in Einzelheiten hinein. Nahum, Habakuk, Zephanja liegen weiter nach dem Exil zu, und zwar in dieser Reihenfolge, Amos, Micha weiter zurück. Damit ist von vornherein ein sehr gewichtiges Motiv für die Ansetzung von Joel in alter Zeit gewonnen.** Wir werden also, indem wir uns auf das Ergebnis in unserer „Einl." beziehen, der Reihenfolge der kleinen Propheten im Bibeltext von Joel an anschließen. Die andern dort nicht zeitlich geordneten Propheten Hosea, Jesaja, Jeremia, Hesekiel, werden am besten in folgender Weise einzurangieren sein, daß wir Hosea, der sich jünger als Amos ausweist, hinter diesem Propheten behandeln, da die ganz genaue zeitliche Einstufung nicht völlig sicher ist*** und er jedenfalls inhaltlich, auch als Prophet des Nordreichs, mit Amos größte Verwandtschaft hat. Jeremia und Hesekiel werden hinter Zephanja einzureihen sein, da Zephanja vermutlich älter ist, Jeremia aber wie Hesekiel ins Exil hinunter reichen. Die Einschiebung des Jesaja geschieht vor Micha, wieder, weil diese Propheten die verschiedensten Beziehungen untereinander aufweisen, Jesaja aber nach der Über-

* „Nach dem Gesetz und Zeugnis" 30. und 31. Jahrgang 1930 und 1931. Sonderabzüge können gegen Erstattung des Portos (RM 0.15) vom Verfasser bezogen werden; 104 Seiten. Zitiert als „Joel".

** Wenn Wolfe in seinem Artikel: „The editing of the Book of the Twelve" in ZAW 1935 Joel, Obadja, Jona wegen der Ähnlichkeit Joels mit Amos da eingefügt sein läßt, wo sie jetzt im hebräischen Kanon stehen (S. 95. 107 f.), so stützt jene Anschauung in Wirklichkeit die biblische Reihenfolge, ist also einem unbeabsichtigten Zugeständnis gleichzuachten, daß ich in meiner These richtig sah, vgl. meinen Artikel: „Zur theologischen Besinnung" II und Staerk in ZAW 1933, S. 1 ff. „Zu Habakuk 1, 5—11" und dazu meinen Artikel „zur Auseinandersetzung mit Alttestamentlern" in der Zeitschrift „Nach dem Gesetz und Zeugnis" 1933, Heft 1/3 unter Nr. 4. Nach der „Theologie der Gegenwart" 1937, Heft 7/8 setzt Theis das Buch Joel ins 9. Jahrh. an.

*** Vielleicht jünger als Obadja oder sogar Jona, s. dort.

schrift wie nach dem sonstigen exegetischen Befund sich als der frühere erweist.*

Es ergibt sich folgende Skizze:

aa) Joel.

bb) Amos-Hosea, die beiden Propheten des Nordreichs.

cc) Obadja-Jona, zwei durch „Und" verbundene Propheten.

dd) Jesaja-Micha, zwei umfangreiche Propheten, die es mit Assur und Babel zu tun haben.

ee) Nahum-Habakuk, zwei kurze Prophetenbücher, von denen es das erste mit Assur, das zweite mit Babel zu tun hat.

ff) Zephanja, Jeremia, Hesekiel, drei weitere Propheten der babylonischen Krisis.

gg) Haggai-Sacharja, das zeitlich und inhaltlich miteinander verbundene nachexilische Prophetenpaar.

hh) Maleachi, der Ausklang der alttestamentlichen Prophetie.

γ) Die Eigenart der Schriftpropheten. Vor allen Dingen haben wir aber nun über das zu reden, was die Schriftpropheten als eine Einheit innerlich zusammenhält, ihr Auftreten begründet und damit zugleich ihre Abgrenzung nicht nur von den vorderen Propheten, sondern auch von den in diesen Geschichtsbüchern auftretenden Prophetengestalten verstehen lehrt.

Gewiß liegt eine Anknüpfungsmöglichkeit an die frühere Entwicklung vor; am alle rähnlichsten ist die Prophetie Bileams in der mosaischen Zeit. Da ist nicht nur verheißen, daß Israel Edom Num. 24, 18 und Moab V. 17 besiegt und über andere Völker herrschen wird V. 7ff. (s. auch 23, 24), sondern Amaleks Untergang wird geschaut, ohne daß der, der ihn herbeiführt, genannt wird. Gegenüber den Kenitern wird sogar Assur als das exilierende Volk genannt 24, 21, und dann werden Schiffe aus Chittim** Assur

* Wir legen damit keinem ein Gesetz auf; aber wenn man mir einen Vorwurf daraus macht, wie Lindblom, daß ich neben exegetischen Gründen auch der Tradition Beachtung schenke, so habe ich die grundsätzlich richtige Einstellung aller geschichtlichen Forschung für mich, während eine die Überlieferung ignorierende Kritik überhaupt den Namen einer Geschichtswissenschaft nicht mehr verdient, vgl. die schwedische Übersetzung meiner Schrift: „Schäden und Schuld", die zugleich eine Antwort darstellt auf Vorwürfe, die Lindblom gegen mich erhob.

** Gemeint ist Cypern, vielleicht als Vertreter für das Mittelländische Meer und Griechenland.

und ʻEbher demütigen; vielleicht wird sogar noch diesen Westländern der Untergang vorausgesagt, wenn er sich nicht auf Assur und ʻEbher beziehen sollte. Es ist diese Prophetie im Unterschied von den späteren vorprophetischen Propheten und im Zusammenklang mit der Schriftprophetie ja auch baldigst niedergeschrieben, ist aber von letzterer zeitlich getrennt, von einem Ausländer gegeben, obschon durch Jahwe, so daß wir diese eben doch gesondert behandeln können und müssen. Endlich aber ist das bei Bileam alles in weiter Ferne (s. die ganze Entwicklung bis zu den Chittim hin und besonders noch 24, 17. 20), während bei der Schriftprophetie die Zukunft mit der Gegenwart verknüpft erscheint (s. u.).*

Bei Moses selbst gehört hierher besonders Lev. 26; Deut. 28—30 und 32, aber hier doch meist nur eventuell (anders Deut. 32) und ganz allgemein gehalten. Am meisten erinnern an die Schriftpropheten Elias und Elisa; ihre Aufgabe verläßt den Umkreis Israels und bezieht das syrische Reich in die Prophetie ein (s. 1. Kön. 19, 15 ff.; 20, 22; 2. Kön. 6—8; 13, 14 ff.; andersartig ist 2. Kön. 5, die Heilung Naemans vom Aussatz), auch einmal Moab 2. Kön. 3 (s. o. S. 328). Doch handelt es sich da um etwas Sporadisches, und die großen Weltmächte bleiben noch außer Betracht. Räumlich dehnt sich dagegen nun bei den Schriftpropheten die Botschaft aus, weil vom 8. Jahrhundert ab eben die großen Weltmächte im Gesichtskreis der Propheten auftauchen, die den Reichen Israel und Juda den Untergang bringen, aber auch nach dem babylonischen Exil noch wieder tief in das Schicksal des jüdischen Volkes eingreifen. Es erscheinen also Assur, Babel, Medien, Persien, Alexander der Große, die Diadochen, dazwischen auch Ägypten und im letzten Hintergrunde Rom. (Nach dieser Seite hin gehört auch Daniels Weissagung durchaus in diese Reihe hinein.) Mit ihnen allen ist das Schicksal des auserwählten Volkes aufs engste verbunden. Sie alle treten in den Schriftpropheten auf und spielen dort eine wesentliche Rolle. Die Propheten begleiten die Ereignisse mit

* Über die Echtheit der Bileamsweissagung vgl. außer o. noch Hengstenberg, „Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen“ 1842, besonders die vorzügliche Partie „Alter und Echtheit des Abschnitts“ S. 252—279, ferner meinen Artikel „Zur theologischen Besinnung“ Nr. 9, II, gegen Mowinckels „Ursprung der Bileamssage“ in ZAW 1930, S. 233 ff.

ihrer Botschaft und sagen sie voraus. Die Weltvölker handeln nicht etwa nur frei nach ihrem Ermessen, sie sind zugleich die Werkzeuge Gottes, der die Fäden der Weltregierung in seiner Hand hat, müssen als Werkzeuge Gottes seinen Willen ausrichten (s. o. Richt. 11, S. 311), und wenn sie ihre Dienste verrichtet haben oder ihren Auftrag eigenmächtig übersprangen und überboten, ereilt auch sie ihr Strafgeschick, und sie treten von der Weltbühne ab.

Aber dieser Gedanke der unbedingten Übermacht und Allmacht Gottes, diese absolut religiöse Betrachtungsweise erhält eben noch ihre besondere Note und ihre eigenartige Verstärkung durch die Hervorhebung des göttlichen Vorherwissens und der überweltlichen Vorherbestimmung. Es ist mit Nachdruck zu betonen, daß es sich bei ihrer Botschaft nicht um eine kluge Vorausberechnung und einsichtige Diplomatie handelt. Zwar erst in dieser Zeit, da die israelitische Geschichte mit der der Weltmächte sich verschlingt (oder wenn wir an die Geschichte des Auszugs aus Ägypten denken, wiederverschlingt), taucht die Schriftprophetie auf, weil sie eine Aufgabe an der Gegenwart hat (bis zum Exil, dem Trotz, nach dem Exil, der Verzweiflung zu wehren); aber es geschieht, ehe jemand auf solche Gedanken kommen konnte: ist doch bei Joel und Amos noch nicht einmal die Weltmacht mit Namen genannt, und tritt doch Amos mit seiner Drohung auf zu einer Zeit, da das nördliche Reich in besonderer Blüte stand, und in Jes. 37, 26; 40 ff. liegt der ganze Nachdruck darauf, daß Gottes Allmacht und Allwissenheit eben in der Vorausverkündigung unberechenbarer Dinge sich erweist, und die Botschaft der Propheten ist so gehalten, daß sie politischer Klugheit oft schnurgerade entgegenläuft. Das Wesen dieser Prophetie ist göttliche Vorausbestimmung und Voraussagung. Das ist in zeitlicher Beziehung mit Nachdruck hervorzuheben. Jede Anschauung, die dieses Moment zum Beweis der zeitlichen Ansetzung der Orakel hinter das Eintreffen benutzt (sie also als vaticinia post eventum hinstellt), verstößt gegen wesentliche Interessen biblischer Schriftforschung (s. Jes. 40 ff.; Sach. 9 ff., der Sache nach auch Daniel). Wie weit der Schleier gelüftet wird, ist verschieden. Die Propheten übersehen oft nicht nur einzelne Bilder, sondern ganze Reihen von solchen, aber so, wie man ein Gebirge vor sich aufsteigen sieht, d. h. daß oft die dazwischen liegenden Täler sich noch nicht deutlich von-

einander abheben; auch in der Deutung liegen hier viele Schwierigkeiten verborgen. Immer aber pflegt die Gegenwart den Blickpunkt abzugeben, und in dieser Perspektive ist auch die Entwicklung der messianischen Erwartung entworfen. Diese nämlich, und zwar im engeren und weiteren Sinne, d. h. in persönlich- und in allgemein-messianischer Auffassung, haben die Schriftpropheten auch weiter ausgebildet. Dies ist das dritte Moment, das neben dem zeitlichen und räumlichen inhaltlich gewürdigt sein will. Es klingt geradezu grotesk, wenn Hölscher einmal behauptet, daß alle echte Weissagung sich nicht erfüllt habe. Die Zahl der erfüllten Weissagungen ist geradezu Legion. Das wird von uns in einzelnen Beispielen im folgenden ausgeführt werden. Von rückwärts her wird der Frage im Schlußabschnitt VII noch einmal nähergetreten werden (neutestamentlicher Standort). Freilich gibt es auch unerfüllte Prophezeiungen. Alle Worte Gottes sind sittlich bedingt, vgl. Jona 1 und 3 oder Jer. 18; 26, 19. Es wiederholt sich hier etwas, was schon bei der Reue Gottes bei Gen. 6, 5—8 unter andersartigem Aspekt zur Verhandlung gekommen ist (s. S. 103 f.). Was bisher unerfüllt blieb, kann sich auch noch erfüllen. Wieweit realistisch Ausgedrücktes unter Umständen nur Einkleidung für spiritualistisch Gemeintes ist, läßt sich vielfach mit Sicherheit erst von der Erfüllung aus, z. T. also erst in der Ewigkeit, entscheiden und von uns aus, menschlich gesprochen, in seiner Wahrheit kontrollieren. Jedenfalls ist in solchen Fällen Bescheidenheit, Vorsicht und Takt erforderlich.

So knüpfen die Schriftpropheten wohl allenthalben an Früheres an und setzen es nur selbständig fort; vor allen Dingen dürfen sie, obschon in gewissem Abstand von Moses (vgl. Num. 12, 6 ff.; Deut. 34, 10, andererseits Deut. 18, 15. 18), auf dessen Grundlage weiterbauen, die er auch schriftlich niedergelegt hatte, aber in einer Zeit, die Gott im Zusammenprall mit den Weltmächten dafür bestimmt hatte. Jedenfalls sind diese Männer nicht Evolutionisten und Schöpfer des ethischen Monotheismus, sondern Reformatoren. Nur weil der Bund Gottes und die alten Gebote übertreten waren und die Schuld ausreifte, konnten sie Gottes Strafgerichte bis hin zur Verbannung ankündigen; aber sie sind doch auch nicht Vertreter einer einseitigen Vergeltungslehre, sondern

der Gedanke der Erwählung, der Vergebung, der Begnadigung, der Wiederannahme, des Neuen Bundes, der Geistesausgießung steht im Hintergrund. Nach dem Gerichtsgewitter leuchtet die Gnadensonne. Daß beim Evolutionismus die vorprophetische Stufe nach allen Seiten hin verkehrt geschildert war, ebenso die mosaische und die vormosaische, ist in meiner Schrift: „Gottesidee" nachgewiesen und braucht uns nach unsern bisherigen Darlegungen nicht mehr zu beunruhigen.

Was die Form betrifft, so ist oben S. 316 f. darauf hingewiesen, daß die Aussagen über ekstatische Zustände nicht ohne weiteres auf die Schriftpropheten übertragen werden dürfen. Was wir erfahren, klingt nicht nach einem Schwinden des normalen Bewußtseins, sondern eher nach einer Steigerung oder Überhöhung. Bei der Inspiration kommt es, soweit nicht ausdrückliche Andeutungen darüber vorhanden sind, vielmehr darauf an, in Übereinstimmung mit den alt- und neutestamentlichen Aussagen das „Daß" als das „Wie" festzustellen, wiewohl die Begabung mit dem Geist Christi immer als eine Art Analogie wird gelten können. Die Propheten empfingen ihre Botschaft als Audition oder als Vision, d. h. unter Inanspruchnahme von Ohr oder Auge. In letzterer Beziehung nehmen die großen Initiationsvisionen Jes. 6; Jer. 1; Hes. 1 ff. eine besondere Stelle ein. An einzelnen Aussagen heben sich hervor Amos 3, 8: „Der Löwe brüllt; wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr HErr redet; wer sollte nicht weissagen?", Micha 3, 8 im Gegensatz zu den falschen Propheten: „Ich aber bin voll Kraft und Geistes des HErrn, voll Rechts und Stärke, daß ich Jakob sein Übertreten und Israel seine Sünde zeigen darf", Jer. 20, 7—10: „HErr, du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen; aber ich bin darüber zum Spott geworden täglich, und jedermann verlacht mich.... Da dacht ich: Wohlan, ich will sein nicht mehr gedenken und nicht mehr in seinem Namen predigen. Aber es ward in meinem Herzen wie ein brennendes Feuer, in meinen Gebeinen verschlossen, daß ich's nicht leiden konnte und wäre schier vergangen." Daß man sich in der Kritik über den bestimmten Anspruch der Propheten und über so manches: „So spricht der HErr" o. ä. einfach hinwegsetzen kann, als stünde es nicht da, daß man solchen Anspruch etwa der verachteten Inspirationslehre

auf das Konto setzen und ihr auch als minus buchen will, daß sie die falschen Propheten eigentlich zu Unrecht als „falsche" ansehe, daß man bei der Beschreibung der prophetischen Inspirationsaussagen sich ängstlich auf die äußere Feststellung beschränkt, aber die Wahrheitsfrage nicht oder nur sehr leise oder gar in negativem Sinne zu stellen wagt, daß man bei der Deutung dem Subjektivismus in jeder Weise den Zügel schießen läßt, daß man Heilsvorstellungen usw., die messianische Idee aus Volksvorstellungen oder aus ägyptischen Quellen, Angelologie, Satanologie, Auferstehungshoffnung, Gerichtsvorstellungen aus persischen Anschauungen usw. abzuleiten versuchen kann oder die biblische Eschatologie aus dem nach Analogie von Babylonien für Israel konstruierten Thronbesteigungsfest entstehen läßt, allenthalben aber den Weg der Offenbarung verläßt und statt dessen den Weg von unten nach oben geht —, das alles sind bedrohliche Anzeigen eines betrüblichen Tiefstandes alttestamentlicher Wissenschaft, die ihren festen Standort im biblischen Glauben verloren hat und nun ohne Kompaß richtungslos auf dem Ozean menschlichen Denkens umherirrt.

Auf zwei besondere Mißgriffe der Kritik sei nur noch kurz hingewiesen, auf die irrtümliche Auffassung der Stellung der Propheten zum Kultus und auf die Zerstörung der Prophetenbücher durch Bestreitung der Echtheit vieler Stellen oder der Verkennung ihres organischen Aufbaus. Über das erstere haben wir uns S. 313 zu 1. Sam. 15, 22 geäußert (s. weiter zu Gen. 4 u. S. 222). Die Propheten und manche Stellen aus der III. Abteilung der biblischen Bücher, der sogenannten (sonstigen) „Schriften", verlangen mit Recht eine echte Frömmigkeit, begnügen sich nicht mit einer nur äußerlich kultischen und finden in solchem Falle scharfe Worte gegen den Kultus. Die Kritik hat sich aber darin getäuscht, daß sie aus Äußerungen wie Am. 4, 4 f.; 5, 21 ff.; Hos. 6, 6; Micha 6, 6 ff.; Jes. 1, 11 ff.; Jer. 6, 20; 7, 21 ff.; 14, 12; Ps. 40, 7; 50, 9; 51, 18 f.; 69, 32 usw. schloß, die Kultusgesetzgebung sei jünger als die Propheten. Denn die Aussagen erstrecken sich auch auf Feiertage und Gebet, was doch wohl jenen Schluß an sich ohne weiteres als falsch erweist (Jes. 1, 11 ff.; Am. 5, 21 ff.); sie treten uns entgegen neben andern bei denselben Verfassern, die den Kultus befürworten oder ihn sogar für ihre Weissagungen in Anspruch

nehmen, vgl. für das erstere: Mal. 1, 10 neben 3, 3 f.; 1, 11. In Lev. 26, 31 haben wir die Möglichkeit der Verwerfung sogar im Priesterkodex; vgl. ferner Jes. Sir. 7, 7—9 neben V. 31 ff. Für letzteres vgl. Jer. 17, 26; 31, 14; 33, 18 ff.; Jes. 2, 1 ff.; 4, 2—5; 8, 18; 18, 7; 19, 21; 31, 9; 30, 29; 33, 20 (vgl. Am. 1, 2; Micha 4, 1 ff.; Jes. 56, 7; 66, 20 gegen V. 3; 58, 13 f.; 60, 7; endlich auch Hos. 14, 3). Dazu werden von den genannten Stellen manche wie Micha 6, 6 ff. und einige der genannten Psalmen so spät angesetzt, daß die Kritiker damit ihre eigenen Schlußfolgerungen aufheben würden oder mit der Kultusgesetzgebung noch weiter hinuntergehen müßten. Man denke auch an Jesu Beurteilung im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner Luk. 18, 9—14. Nur kritischer Unverstand konnte zu der dargelegten Auffassung kommen, wie ja auch aus Deut. 10, 16; Jer. 4, 4 kein vernünftiger Mensch eine Abschaffung der Beschneidung, aus Joel 2, 13 das Verbot des Kleiderzerreißens, aus 1. Joh. 3, 18 ein Verbot der Liebe durch den Mund herauslesen wird (vgl. Jes. 29, 13). Die Aussagen klingen also wohl unbedingt, sind aber b e d i n g t g e m e i n t. Der alte Erbauungsschriftsteller Heinrich Müller schrieb einmal in seiner „apostolischen Schlußkette": „Auch die heutige Christenheit hat vier stumme Kirchengötzen, denen sie nachgeht: den Taufstein, den Predigtstuhl, den Beichtstuhl, den Altar." Natürlich will er damit nicht die der Kirche so wesentlichen Dinge verwerfen, wie es dem Wortlaut nach wohl klingt, aber ihrem Mißbrauch wehren, der Sicherheit, die sich auf den äußeren Besitz allein verläßt. Für weitere Schwierigkeiten der Kritik in diesem Punkte s. meine „Bedenken" S. 58—66; „Joel" S. 21 f. Was die Z e r s t ü c k e l u n g der biblischen Schriften angeht, so ist einmal auf die Anfechtung der Echtheit zu verweisen. Marti nahm bei Habakuk von 56 Versen: 8 als echt an, d. i. nur den 7. Teil. Bei Micha wurden von Marti von 105 kaum 27 als echt anerkannt, d. i. der 4. Teil. Bei Hosea ließ Volz nur das erste kurze Kapitel, unangetastet, d. h. etwa den 14. Teil.

Nach der „Theologie der Gegenwart" 1937, Heft 7/8, S. 82 f., hat in dem Eißfeldtschen Kommentar Th. H. R o b i n s o n Hosea 1 dem Hosea abgesprochen, so daß nunmehr die tragisch-komische Tatsache festzustellen ist, daß im Laufe der Kritik überhaupt kein einziges Kapitel dieses Prophetenbuchs unangefochten blieb. Andererseits ist folgendes zu beachten: V o l z hat jahrzehntelang, auch gegen Darstellungen wie die Sellins, meines

Wissens seine These, die er 1897 in seinem Büchlein: „Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias“ aufstellte, nie ausdrücklich widerrufen, nach der nämlich alle messianischen Stellen vor Hesekiel unecht sein sollten und einer andersartigen Geistesrichtung ihre Entstehung verdankt hätten. Gegen Volz schrieb ich 1906 meine „Messianische Erwartung der vorexilischen Propheten, zugleich ein Protest gegen moderne Textzersplitterung“. Nun hat Volz nach der „Theologie der Gegenwart“ a. a. O. S. 97 in einer Studie über den eschatologischen Glauben in der Beer-Festschrift S. 72—87 (1935) „den Ursprung jetzt in die Richterzeit verlegt.... In den großen Propheten sieht er diesen Glauben sehr im Gegensatz zu früheren Auffassungen in voller Kraft und Reinheit hervorbrechen“, während Eichrodt als Referent allerdings moniert, daß nicht deutlich werde, ob es sich bei solcher Eschatologie nur um eine „menschliche Glaubensform“ oder um „die Überwältigung durch den wunderbaren Gott“ handle. Muß ich mich hier auf einen Bericht beschränken, ohne daß ich bis jetzt schon deutlich sehe, was und wieviel Volz von seiner ursprünglichen Position aufgab, so kann und will ich nun an dieser Stelle auf seinen Aufsatz: **„Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten“** in der „Zeitschrift für systematische Theologie“ 1937, 1. Vierteljahrsheft, S. 63—85 näher eingehen und mich um der Wichtigkeit der Sache und um des 1906 mit Volz geführten Kampfes willen ausnahmsweise auch noch auf eine Auseinandersetzung einlassen. Bei den Stellen, die er S. 63 für eine angeblich absolute Verwerfung des Kultus durch die Propheten nennt, fällt auf, daß sich darunter solche befinden, die von ihm 1897 (so Hos. 6, 6, S. 63, aber auch 2, 16, S. 69) oder von andern (so Micha 6, 6—8 z. B. von Marti) als unecht angesehen wurden. Aber merkwürdigerweise zieht er auch Jes. 40 ff. herbei (43, 22—24; 66, 1 ff.), die er zwar zeitlich ausdrücklich hinter Jeremia ordnet, die aber überhaupt von ihm nicht hätten genannt werden sollen, ebensowenig wie die aus Jeremia, da er S. 82 von einer Geschichtswende im 8. und 7. Jahrhundert spricht, für deren Nachweis ihm alle diese Stellen dienen sollen, und die in einem „prophetischen Angriff auf den Kultus“ bestanden hätte, der als „radikale Ablehnung gemeint“ gewesen wäre. Ferner fällt auf, daß Volz auf S. 63 dann die Reihe nicht wenigstens fortsetzt, also besonders Mal. 1, 10 nennt, auch nicht die andern o. S. 84 von uns angeführten Stellen aus den Psalmen, Sprüchen und dem Prediger, die vielen Kritikern als spät gelten und jedenfalls inhaltlich in dieselbe Reihe gehören. Zu dritt fällt auf, daß Volz zwar andeutet (S. 64), daß Jesaja 6 der junge Jesaja „seine visionäre Reinigung und Entsühnung noch in ausgesprochen kultischer Form erfährt“ (im Tempel), also einen Prozeß in seiner Anschauung durchgemacht haben müßte, aber daß Volz doch alle die oben im Text angedeuteten Stellen übersieht, die beweisen, daß von einer absoluten Verwerfung des Kultus nirgends die Rede sein kann, weil dieselben Propheten, die nach der Meinung von Volz im 8. und 7. Jahrh. eine Geschichtswende herbeiführen, ja den Kultus zu gleicher Zeit in jeder Weise hochstellen.

Wenn Volz dann aber auch noch zugibt, daß die nachexilische Gemeinde Opferdienst und Wallfahrtsfest wieder gelten lasse, in D und Hesekiel und den Kultusreformationen kultische Momente auftauchen, auch der Priesterkodex das Opferritual als göttliches Gebot erklären könne (S. 81), in den Psalmen 42; 27 „ein eigenartiges Ineinander von persönlichster Gottesgemeinschaft und Kultfreude" sich finde, daß weiter in Ps. 51, 18—21 beide Anschauungen zusammenstehen, endlich rückwärts gesehen (S. 68 Anm.) Anknüpfungen für die prophetische Anschauung bis zu Moses hin anerkannt werden und umgekehrt auch die kultische Linie zu Mosis Zeit nicht ganz bestritten wird, so ist allerdings nun schwer zu verstehen, was die ganze Darlegung soll, die im 8. und 7. Jahrhundert eine besondere Geschichtswende annimmt und radikale Ablehnung des Kultus behauptet. Wenn zudem Volz S. 81 schreibt: „So ist es zugleich möglich geworden, daß auch das Opferritual in der Bibel als göttliches Gebot erklärt und unter die Autorität des Mose gestellt wird", so ist das nicht nur ein Umweg, der völlig unnötig ist, sondern auch eine Auffassung von Gottes Wort, die unvollziehbar ist. „Nachdem die Gefahr der Kultreligion grundsätzlich und rückhaltlos aufgedeckt war, konnte auch wieder das im menschlichen Gemüt liegende Bedürfnis nach Kultus zu seinem gewissen Recht kommen und befriedigt werden." Auch das sind nicht nur harmlose und unwahrscheinliche, sondern unwürdige Vorstellungen vom Gang der Offenbarung! Läßt man vollends dazu die Bibel, wie sie ist, so liegen beide Linien, die kultische und ihre Gefahr, angedeutet schon vor Moses (Gen. 4, s. o. S. 84), bei Moses (s. außer den von Volz S. 69 f. Anm. zugegebenen Stellen [besonders Ex. 24, 5]: den Priesterkodex einerseits, in ihm insonderheit noch Lev. 26, 31 andererseits), nach Moses (s. 1. Sam. 15, 22 und 1. Kön. 8, 27 und o. S. 313. 320 f.), bei den Propheten (s. o. im Text), und zwar bis hin zu Maleachi, so sieht man, wie es sich bei Volz nur um eine unhaltbare Konstruktion handelt. Aber auch jetzt ist Frömmigkeitsübung und ihre Gefahr nebeneinander da, und so wird es allezeit bleiben, s. dazu oben im Text das Zitat von Heinrich Müller und Volz selbst am Schluß seines Aufsatzes! Über die geschichtlichen Aussagen Jer. 7, 21 ff. und Am. 5, 25, die Volz natürlich stark betont S. 67 ff. 69, s. o. S. 222, „Bedenken" S. 58 ff. und unten zu den betreffenden Propheten. Speziell zu Am. 5, 25 f. vgl. auch noch Hengstenberg, Beiträge II, S. 108—122. Bei Amos verkennt Volz zudem, daß der Kult im nördlichen Reich natürlich illegitim war, sein Beweis also nicht verfängt, Stellen aus Amos und Hosea also nicht für die radikale Ablehnung des Kults durch die andern Propheten verwendet werden dürfen (s. o. S. 321 ff. und unten zu Amos und Hosea unter aa). Man wird aber auch sagen müssen, die Tatsache, daß die Propheten eine Polemik gegen den Kult führen, ist selbst der stärkste Beweis dafür, daß er als Institution da war (gegen Wellhausens These); denn jeder Mißbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht nur nicht auf, sondern setzt ihn umgekehrt voraus!

Es ist also Volzs Ergebnis zurückzuweisen, das er S. 70 negativ und

S. 77 allgemein angibt; S. 70 f. lautet: „Was die Priesterreligion trägt und treibt und was die Prophetenreligion ablehnt, ist im letzten Grunde die uralt-animistische, bis zum heutigen Tag fortdauernde Vorstellung vom Heiligen." S. 77 lautet: „Wir können abschließend und zusammenfassend sagen: Die Propheten stellen in ihrem rücksichtslosen Sturmangriff für Gott als größte Gegensätze einander gegenüber: Gott und Kult, Gotteswille und Kult-Menschenwerk. Gott muß den Kult hassen, weil der Kult im tiefsten Grund gott-los ist, die Gegner hassen die Verkündiger solcher Botschaft, weil ihr frommes Menschenwerk verworfen ist." In positiver Beziehung ist besonders Volzs Auffassung vom Opfer denkbar verständnislos, wenn er „die Absolutheit und Totalität des göttlichen Anspruchs" bei den Propheten S. 72 ihm entgegenstellt (s. o. S. 84 zu Gen. 4 und S. 321 zu 1. Kön. 8, 27), wie ja Deut. 6, 4 f., das er als „klassische Form" anführt, gerade im Deuteronomium steht, das angefüllt ist mit Vorschriften über das Opfer, und wie das Opfer Jesu gerade nur von solchem Gesichtspunkt der Absolutheit und Totalität des göttlichen Anspruchs aus voll gewürdigt werden kann!

Merkwürdig ist, daß Volz nicht sieht, wie die Synagoge, in der er die Fortsetzung der prophetischen Linie aufzuweisen sucht, zu Jesu Zeit dieselbe Selbst- und Werkgerechtigkeit und darum Feindschaft gegen Jesus zeigte, wie die priesterliche Linie (s. die Vorgänge in der Synagoge zu Nazareth in Luk. 4, 16 ff.). Volz schreibt nämlich auf S. 80: „Hier herrscht statt der Zeremonie das Wort wie in der prophetischen Predigt, hier ist der Gottesdienst an keinen Raum dinglich gebunden, hier kommt das allgemeine Priestertum zu seinem grundsätzlichen Recht, hier wird im Kreis der Brüder die Erkenntnis Gottes gepflegt und schreitet die Bruderschaft in ringendem Leben von Erkenntnis zu Erkenntnis; während der Ritus seinem Wesen nach konservativ und starr ist und durch Jahrhunderte gleich bleibt, bricht in der Synagoge, wie vor allem Psalter und Hiob beweisen (die aber nebenbei ganz oder zum größten Teil vorexilisch sind! D. Vf.), eine Wahrheit um die andere auf." Hätte Volz recht, so wäre damit nur von einer neuen Seite her gezeigt, wie unzureichend Wellhausens Zeichnung des Judentums war (vgl. schon den Hinweis auf die apokalyptische Literatur bei Kaufmann und Küppers und dazu „Einl." S. 62. 260 f.).

Erfreulich ist bei Volz neben der Aufzeigung der Gefahr der Werkgerechtigkeit noch bei Paulus und Luther auch das Eingeständnis, daß die früher schon vertretene Auffassung der prophetischen Stellung zum Kult als absoluter Ablehnung keine zusammenhängende und zwingende Beweisführung aufweisen konnte (S. 64), die freilich nun Volz selbst auch nicht glückte, weiter, daß er die Propheten religiös und nicht nur sittlich werten will S. 74, daß er S. 80 den Begriff der Gemeinde betont, und daß er endlich S. 75 der Anschauung gegenübertritt, nach der die vorexilischen Propheten bloß Gerichtsbotschaft zu bringen gehabt hätten. Zum ganzen Fragenkomplex s. noch unter VII.

Sellin machte zwar energisch Front, aber auch er nicht konsequent genug: Bei Joel und Obadja finden wir ganz das alte Elend. Und noch wieder in ZAW 1935 kann Wolfe in dem bereits genannten Artikel eine 13fache Redaktion der 12 kleinen Propheten herausschälen, die sich über 600 Jahre hin verteilt. Es bleiben dabei im ganzen von 1050 Versen der Bibel etwa 547 unangefochten, das ist wenig über die Hälfte. Etwa 417 Verse werden ganz gestrichen, der Rest von Versen zum Teil anerkannt, zum Teil gestrichen. Kein Buch auf der ganzen Welt wäre so töricht zusammengekommen wie dies 12-Prophetenbuch. Der Anspruch, Gottes Wort zu sein, wäre offenbar irrig, die Wirkung unbegreiflich. Diese sekundären Partien hätten sich nämlich gerade den volkstümlichen Vorstellungen angeschlossen, gehörten aber zu den Stücken, die inhaltlich besonders bedeutsam sind, wie der Tag des HErrn, die Eschatologie, die messianische Erwartung usw., und daher 62 oder gar 74 % der neutestamentlichen Zitate aus dem 12-Prophetenbuch ausmachen würden. — Von den großen Propheten läßt Duhm von Jeremia wenig mehr als ein Fünftel, Hölscher von Hesekiel ein Siebentel unbeanstandet. Aber auch vom ersten Teil des Jesaja, nachdem man die Kap. 40 ff. schon als unecht erklärt hat, lassen selbst die als konservativ geltenden Kritiker nur etwa zwei Drittel unangefochten. Aber was nun auch die als echt bleibenden Partien betrifft, so zerstückelt man sie in lauter Fetzen und Fetzchen, verkennt völlig, daß die Prophetenschriften kunstvoll aufgebaute Organismen sind, und behauptet theoretisch, daß diese Atomisierung das Gegebene sei, vgl. die von Greßmann als Regel für die Interpretation aufgestellte Aussage: „Sie kann nur von den selbständigen Einzelgedichten ausgehen, während die Sammlung als solche ganz oder verhältnismäßig gleichgültig ist." Und so erhält er denn von den 16 Kapiteln Deuterojesajas (40—55) 49 selbständige Sprüche im Durchschnitt von 6—7 Versen, während Volz und Caspari ihn darin sogar noch übertreffen, aber die Anschauung an sich als Allgemeingut der alttestamentlichen Wissenschaft angesehen werden kann, nb. nur der alttestamentlichen, da die allgemeine Auslegungskunst der hagiographischen Wissenschaft vernünftigerweise sich in umgekehrter Richtung zu betätigen scheint, also von der Sammlung oder vom Korpus ausgehen will. Zu allen

diesen Ausstellungen ist noch zu vergleichen meine Schrift „Schäden und Schuld“ und „Zur theologischen Besinnung“ II und III.

Während die Kritik sich in ihrem Selbstlob nicht genug darin tun kann, wie erst sie ein richtiges Verständnis der Propheten ermöglicht habe, bin ich in „Joel“ S. 21 ff. einmal diesem Anspruch nachgegangen und habe dabei festgestellt, daß es gar nicht so einfach ist, auch nur zu sagen, worauf die Kritik selbst eigentlich diesen Anspruch gründet: So nennen die einen die Literarkritik, die andern die Erforschung des Orients, die dritten den Gegensatz der Propheten zum Kultus, die vierten den Evolutionismus, der in ihnen die höchste Stufe des ethischen Monotheismus erklommen habe, die fünften die Ablehnung der Zukunftsweissagung und die Zurückdrängung des metaphysischen Faktors. Es fehlt auch nicht an Aussagen, die tiefer graben. Ich nenne zwei Aussprüche von Hans Wenn (Zwischen den Zeiten 1931, 3 „Prophetie und Ethik“ S. 216, Nr. 4): „Nicht Ethik, sondern Prophetik.“ S. 218 Nr. 6: „Prophetische Haltung ist ethische Zurückhaltung.“ Ebenso gräbt Eichrodt tiefer, wenn er in seiner „Theologie des Alten Testaments“ S. 182 von der „neuerlebten Gotteswirklichkeit“ spricht, Band I. Andere behaupten, die Persönlichkeiten der Propheten wären uns nähergebracht. Ich halte mein früher aufgestelltes Urteil aufrecht: „Was richtig ist an der modernen Art zu sehen, ist nicht neu, und was neu ist, ist falsch!“

b) Die einzelnen Schriftpropheten.

α) **Joel**, der Anfänger und Bahnbrecher der Schriftprophetie. An der richtigen Erfassung dieses Prophetenbuchs liegt unendlich viel, nicht nur zeitlich, wie bereits o. S. 334 nachgewiesen, sondern auch inhaltlich. Aus der „Einl.“, die in diesem Punkt nur einen Extrakt aus meinem „Joel“ darstellt, hebe ich das heraus, was uns hier angeht: Joel führt unter dem Bilde einer Heuschreckenplage den Begriff des „Tages Jahwes“ ein, und zwar nach seiner doppelten Seite hin: Er ist für das erwählte Volk bedrohlich 1, 15; 2, 1 f. 11; aber mit 2, 18 schlägt er um in die Befreiung und Erlösung für Juda-Jerusalem 3, 2; 4, 1. 18 und in den Schrecken für die Feinde 4, 14; 3, 4. Nach diesen beiden Hauptgedanken gliedert sich das Buch in zwei genau gleiche Hälften 1, 2—2,

17 u. 2, 18—4, 21 von je 36 Versen Länge. In beiden Hälften kommen zusammen 36 Gottesnamen Jahwe bzw. 'elohim vor, und zwar in der ersten Hälfte 18, in der zweiten Hälfte 18 (Jahwe bzw. 'elohim). Der „Tag Jahwes“ o. ä. findet sich 12 mal. Wegen der sonstigen Bedeutung der Zahl 6 s. „Einl.“ S. 131. In 1, 2—14 und V. 15—20 wird die Katastrophe unter dem Bilde einer Heuschrecken-verwüstung und Dürre geschildert, in 2. 1—11. 12—17 noch einmal unter dem Heuschreckenbild mit eindrücklichem Bußruf. Die zweite Hälfte gibt dann in 2, 18—3, 2 Verheißungen, unter denen die Befreiung von der Plage, aber auch so hochstehende wie „der Lehrer zur Gerechtigkeit“ 2, 23 und die Geistesausgießung 3, 1 f. sich finden. 3, 3—4, 21 malen sodann den Schrecken des „Tages“ für die Völkerwelt, hier so, daß im Anfang (3, 5; 4, 1) und von 4, 16 an ausdrücklich auch auf das erwählte Volk hingedeutet wird.

Auffassung der Heuschrecken als Feinde. Daß es sich bei Joel nicht um wirkliche Heuschrecken, sondern um Feinde handelt, ist aus folgenden Gründen sicher: diese Exegese ist vorgezeichnet durch Jes. 13, 4—6. 9 und Hes. 30, 2 f. Da „maschal b^{e}“ 2, 17 nur „herrschen über“ bedeuten kann, so ist mit diesem Vers allein schon jede Unsicherheit beseitigt. Dasselbe folgt aus dem Begriff „Der Nordische“ 2, 20. Die Beziehung von 2, 2; 1, 2 f. und die ganz ähnlich geschilderte Heuschreckenplage in Ägypten würde sowohl die Aussage in Ex. 10, 14 als die Aussagen in Joel unwahr machen, wenn die Heuschreckenplage in Joel nicht als Typus für Vergleichbares verwendet wäre. Ferner sind die Schilderungen in 2, 2. 3—5. 6. 7—9. 10. 11 so gehalten, daß sie eine wirkliche Heuschreckenplage weit hinter sich lassen. Weiter redet 2, 25 von „Jahren“, also in der Mehrzahl. Auch 1, 6. 18—20 sprechen gegen eigentliche Heuschrecken. Daß 1, 9. 13 der Jahwekult eingestellt erscheint (s. 2, 14), deutet angesichts der Belagerungen Jerusalems zur Zeit des Pompejus und des jüdischen Krieges auf mehr als eine Heuschreckenplage. Vor allen Dingen würden aber sonst Kap. 3 f. völlig unvermittelt neben Kap. 1 f. stehen, so daß man sich zu der so unnatürlichen Zerreißung Joels getrieben sah. Anders dagegen, wenn die Heuschrecken den Tag Jahwes selbst darstellen, nicht eigentlich zu verstehen sind, sondern das in 4, 1 angedeutete Gericht (s. S. 331 Anm.) abbilden. Auch Staerk läßt in ZAW 1933, S. 1 ff.: „Zu Habakuk 1, 5—11“

die geschichtliche Situation in der Auffassung Joels stark in den Hintergrund treten. Ebenso ist bemerkenswert, daß Wolfe a. a. O. S. 103 behauptet, daß 1, 15; 2, 1 d—2b. 10f.; 3, 1—5; 4, 1—3. 12. 14—17 herauszuschneiden seien, weil der Zukunftstag geschildert werde!

Heuschrecken zukünftig: Daß die Heuschrecken nicht als Vorboten des „Tages" aufgefaßt werden können, diesen vielmehr selbst bedeuten, ist 2, 2 mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit gesagt, aber auch in 1, 15 durch Jes. 13, 6; Hes. 30, 2 in diesem Sinne entschieden; auch soll nach Joel 2, 26b. 27b auf die Heuschrecken kein anderes Gericht mehr folgen. Damit ist zugleich die Frage, ob die Heuschrecken etwas Gegenwärtiges bedeuten oder etwas Zukünftiges meinen, im Sinne des letzteren einwandfrei und hoffentlich für immer entschieden.

Nur in vorexilischer Zeit sind die vorausgesetzten Völker- und Kultusverhältnisse verständlich (s. „Einl." S. 132f.), so daß wohl vor Vatke niemand auf den Wahnsinn der nachexilischen Ansetzung verfallen ist, während heute allgemein wie von Vatke gedacht wird (s. Greßmann in ZAW 1924, S. 6)! Natürlich; denn da Joel den Pentateuch nach Geschichte und Gesetzen voraussetzt, so bedeutet die so frühe Datierung dieses Propheten einfach den Todesstoß der Kritik! Nur bei solcher Ansetzung wird begreiflich, daß der Tag Jahwes nicht als etwas Unvermitteltes und Unerklärliches in der folgenden Prophetie dasteht, so gleich bei Amos. Auch daß er zwei Seiten hat, eine für Israel bedrohliche und eine für Israel verheißungsvolle, erklärt das Auftreten dieser beiden Seiten oder auch nur einer von ihnen bei Amos allein und erklärt es wirklich. Die Ansetzung entspricht der allenthalben in der Ansetzung der Prophetenschriften als zuverlässig erwiesenen Tradition, wie wir bereits oben sahen. Sie hat die Deutung des Namens Joels: „Er soll beginnen" auf ihrer Seite.*

* Gegen Hempels Versuch, diese Deutung abzulehnen, als „spotte sie jeder Kenntnis des Baus semitischer Eigennamen" und „stehe sie unter dem Niveau möglicher Diskussion" (ZAW 1934, S. 311f.) habe ich die Antwort gegeben in dem Artikel: „Prof. D. Hempels Antwort, ein Fehlschlag" („Nach dem Gesetz und Zeugnis" 1925, S. 59ff. unter Nr. 10, von mir als Sonderdruck beziehbar). Der Name hält sich inhaltlich auf der Linie von Jes. 7, 3; 8, 2f. und auf der Linie der Entsprechungen von Aufgabe und Namen sonst im Alten und

In theologischer Beziehung deutet wohl der Name Joel, der ja zugleich eine Anspielung auf die Gottesbezeichnungen Jahwe und 'elohim ist, auch an: „Gott ist Jahwe", während zur Zeit des Elias schon der Name dieses Propheten in der umgekehrten Reihenfolge als bedeutungsvoll empfunden wurde; diese Gleichung bedeutete nämlich: „Jahwe ist Gott." Mußte letzteres Israel zur Zeit des Kampfes gegen den Baal eingeschärft werden (vgl. 1. Kön. 18, 21—35; 36—40 je 6maliges, also im ganzen 12maliges Jahwe), so ist ersteres besonders sinnvoll bei dem Propheten, der Gottes überragende Stellung in der für Israel nun so einflußreichen kommenden Weltgeschichte einführt (s. den „Tag Jahwes" und die Bedeutung seines Namens: „Er soll beginnen"). Die Zusammenstellung „Jahwe, euer Gott" findet sich in Joel deshalb wohl nicht absichtslos 7mal (s. auch die 20 Gottesnamen Jahwe 'elohim in Gen. 2, 4ff. und o. S. 66ff.). In Joel 2, 23 kann in dem „Lehrer zur Gerechtigkeit" nur der Messias gemeint sein; s. noch Hos. 10, 12; Jes. 30, 10 zur sprachlichen Seite. Wie passend, daß der erste Schriftprophet gerade den Messias als Propheten schildert. Die Verheißung der Geistesausgießung aber erfüllte sich Pfingsten (Apostelgesch. 2). Nehmen wir hinzu, daß das religiöse Hauptgut in Jahwe gegeben ist (s. noch 4, 16f. 21), so fühlen wir, wie wieder im Alten Testament bereits ein trinitarischer Klang sich von fern her meldet. Die Beschränkung auf Israel wird überschritten, wenn 3, 5 auch nur die Diaspora meint, vgl. Apostelgesch. 2, 17ff., doch wird man zu dem reinen Universalismus übergehen dürfen, wenn die Begründung in 4, 1 über 3, 5 auf den Hauptgedanken 3, 3f. zurückgreift (s. den universalistischen Zusammenhang in Röm. 10, 12f.). Die Vorstellungen von 2, 2. 10; 3, 4; 4, 15 kehren in Matth. 24, 29; Luk. 21, 25; Apok. 6, 12 wieder. Joel 4, 13 ist Apok. 14, 14ff. (15. 18) benutzt. Der Begriff des „Tags des HErrn" überhaupt ist in das Neue Testament übergegangen und dort äußerst häufig zu finden.

---

im Neuen Testament, s. die Zusammenstellungen in meinem „Joel" S. 35—42. 102 unter B I und im Nachtrag. Der Form nach gehört er in meiner Deutung zu den Verbalsatznamen, die im Perfekt oder Imperfekt (Partizip, vielleicht auch Imperativ) stehen, bei Joel also im Jussiv (Wunsch-Name). Vgl. hierzu das von M. Noth gegebene Schema („Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Gesetzgebung").

β) Die beiden Propheten des Nordreichs **Amos** und **Hosea.** aa) Das **Gemeinsame.** Gemeinsam ist beiden die Zeit, sofern sie weissagten unter Jerobeam II. von Israel und Usia von Juda, mag dann Hoseas Tätigkeit bis Hiskia von Juda hinunterreichen (1, 1) und es möglich und wahrscheinlich sein, daß Hoseas Buch eigentlich genau erst hinter Obadja oder sogar erst hinter Jona einzuschieben ist.* Für die Priorität des Amos spricht, daß bei ihm von den judäischen Königen nur Usia genannt ist, daß die exilierende Macht bei ihm wohl der Richtung nach 6, 14, aber noch nicht dem Namen nach bezeichnet wird wie bei Hosea 9, 3; 10, 6; 11, 5. 11. Wenn beide Propheten aber unter Jerobeam II. beginnen, zu einer Zeit also, wo das nördliche Reich eine seiner Glanzzeiten hatte (vgl. 2. Kön. 14, 25—28), so ist bei beiden Propheten politische Berechnung bei ihren Weissagungen als Entstehungsursache besonders deutlich und von vornherein ausgeschlossen (s. o. S. 334). Gemeinsam ist beiden Propheten der Gegenstand der Weissagung. Er ist der Hauptsache nach das nördliche Reich, dessen Gottesdienst und sittlicher Zustand gottmißfällig ist und das Gericht herbeizieht. Gemeinsam stehen sie gegen den nordisraelitischen Kultus: Am. 4, 4 f.; 5, 21 ff.; Hos. 6, 6. Mag bei beiden die Bekehrung als schwache Möglichkeit auftauchen (Am. 5, 4 ff. 14; 7, 1—6; Hos. 10, 12 f.), so ist auf das Ganze gesehen die Schuld so groß, daß das Gericht nicht mehr abzuwenden sein wird. Das setzt äußerlich das Dasein der göttlichen Normen im Pentateuch voraus und ist innerlich dadurch bedingt, daß die Schuld zum Gericht ausgereift ist, wurde aber nach beiden Seiten hin mißverstanden, wenn man auch gerade diese Propheten, besonders Amos, zum Schöpfer des ethischen Monotheismus machen wollte, während sie sich doch nur als Reformatoren geben, und wenn man davon fabelte, vorher sei Gott nicht sittlich gewesen, weil er sich vom Volk nicht trennen konnte, während er nun durch die angedrohte Vernichtung zeige, daß er das Volk aufgebe und Vergeltung übe. Die Weissagungen beider

* Warum bei Jesaja, Jeremia, Hesekiel—Hosea die zeitliche Reihenfolge gegenüber den andern Propheten nicht innegehalten wurde, wissen wir nicht genau, s. Näheres in „Joel“, S. 11 ff. unter A I 2 b, ebenda über die Anordnung der großen Propheten untereinander. So wie sie jetzt aufeinanderfolgen, könnte die Rücksicht auf den äußeren Umfang mitbestimmend gewesen sein. Über noch andere Vermutungen s. ebendort.

Propheten beweisen vielmehr, daß Vernichtung nicht das letzte ist, und weil am Ende die Verheißung steht, war die Deutung der Propheten als Vergeltungstheoretiker auch wieder verkehrt. S. zu diesen Gedankengängen o. S. 335 f., ferner Hengstenberg, Beitr. II: „Spuren des Pentateuch bei Hosea", S. 48—83 und „bei Amos", S. 83—125; Öttli: „Der Kultus bei Amos und Hosea" (Greifswalder Studien I).

Volkspropheten sind diese beiden, weil sie dem ganzen Volk der 10 Stämme die Wahrheit verkünden. Alles, was „jüdischer Geist" ist, wird von ihnen unbarmherzig angegriffen. Wie Amos 3, 2 aus dem Gedanken der Erwählung nur gesteigerte Forderung Gottes ableitet* und also gesteigertes Gericht bei ihrer Übertretung ankündigt, so tritt bei Hosea dieser Gesichtspunkt einmal noch besonders dadurch hervor, daß sein vor der Ehe und in der Ehe sich hurerisch benehmendes Weib Abbild des Verhaltens des israelitischen Volkes ist (Kap. 1—3), und zum andern dadurch, daß er die schuldvolle Geschichte Israels als eine innere Einheit faßt, die sich jetzt noch und zum Teil nun erst voll auswirkt, vgl. 1, 4 ff.; 2, 2 ff.; 9, 10 ff.; 10, 9; 12.

Aber die beiden Propheten haben in dem allen auch das gemeinsam, daß sie das ganze Volk als eine Einheit behandeln, also im politischen Bestand des nördlichen Reiches eine ideell betrachtet ungehörige Zerreißung, im religiösen Kult ein illegitimes Handeln sehen. Das drückt sich, von einzelnen Stellen abgesehen (wie Am. 4, 4 f.; 5, 5; Hos. 7, 7; 3, 4 f.; 10, 10; 8, 4 f.; 10, 3 f.), ohne weiteres dadurch aus, daß beide Male in der Überschrift das jüdische Königtum genannt wird, sogar an erster Stelle, und bei Hosea vollzählig und weiterreichend, als die Nennung des israelitischen Königs führt. Und das kommt zum Ausdruck in der an 2. Sam. 7 anknüpfenden messianischen Hoffnung des davidischen Königshauses, vgl. Am. 9, 11; Hos. 3, 5, auch schon 2, 2, weiter dadurch, daß die Verheißung sich auf das ganze Reich Am. 9, 11 ff. und also auf die Vereinigung der getrennten Reiche bezieht (Am. 9, 10 ff. 14 f. und Hos. 2, 2), weiter dadurch, daß im Text der beiden Prophetenbücher auch Juda in der verschiedensten Weise in die Predigt dieser Propheten hineinbezogen wird (Am. 2, 4 f.; 3, 1 f.; 6, 1 f.; Hos. 1, 7; 4, 15 a; 5, 5 c. 10. 14;

* „Aus allen Geschlechtern auf Erden habe ich allein euch erkannt; darum will ich auch euch heimsuchen in all eurer Missetat!"

6, 4. 11; 8, 14; 10, 11; 12, 1. 3), endlich bei Amos dadurch, daß Gott vom politischen und religiösen Zentrum aus seine ganze Botschaft erdröhnen läßt 1, 2 (s. o. S. 321 ff. zu den Königsbüchern).

Beide Propheten gehören endlich insofern zusammen, als Hosea den Kehrvers Am. 1, 4. 7. 10. 12. 14; 2, 2 in 8, 14 benutzt („Ich werde Feuer gegen das Reich Hasaels entsenden, das soll die Burgen Benhadads verzehren" usw.). Dasselbe ergibt sich, wenn man Hos. 12, 10 f. mit Am. 2, 10 ff.; 3, 6 ff., Hos. 9, 3 mit Am. 7, 17, Hos. 4, 15 mit Am. 5, 5 vergleicht. Hos. 12, 8 erinnert an Am. 8, 5, Hos. 5, 14; 11, 10 an Am. 1, 2. Der ältere Prophet wird von dem jüngeren benutzt und sein Wort als Gottes Wort anerkannt.

Der bei Amos und Hosea wie bei allen Propheten bestimmt auftretenden Aussage: „So spricht der HErr" usw. haben wir noch die für die göttliche Inspiration so bedeutsamen Worte hinzuzufügen aus Amos 3, 7 f.: „Der Herr HErr tut nichts, er offenbare denn sein Geheimnis den Propheten, seinen Knechten. Der Löwe brüllt; wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr HErr redet; wer sollte nicht weissagen?" Für Hosea ist charakteristisch die auf Gottes Befehl ausgeführte zweifache Eheschließung mit der hurerischen Gomer, die Gottes Verhältnis zu Israel abbildet, mag sie nun visionär, allegorisch oder geschichtlich aufzufassen sein.

Zu dem Vorstehenden vgl. noch meine „Erw." S. 14—61 (Amos) und S. 62—138 (Hosea), die „Einl." zu beiden Propheten (S. 125—130: Hosea und S. 135—138: Amos); ferner zu Amos meinen Vortrag: „Amos, ein Volksprophet und unsere Zeit" („Nach dem Gesetz und Zeugnis" 1930, S. 359 ff. 425 ff., als Sonderabzug vom Verfasser beziehbar).

bb) Das Besondere bei **Amos**. Dasselbe, was wir im Verhältnis von Hosea zu Amos gesehen haben, begegnet uns in noch ausgeprägterem Maße bei Amos in seinem Verhältnis zu seinem Vorgänger Joel. Mit seinem wuchtigen Anfang („Der HErr wird aus Zion brüllen und seine Stimme aus Jerusalem hören lassen, daß usw.") nimmt Amos die Schlußverkündigung Joels auf (4, 16). Mit seinem Schluß lehnt sich Amos in 9, 13 an den übernächsten Vers bei Joel an (4, 18: „Zur selben Zeit werden die Berge von süßem Wein triefen und die Hügel von Milch fließen usw."); und in

der Mitte hat sich Amos gegen das Mißverständnis zu wenden, das das Volk der Botschaft Joels vom Tag Jahwes entgegenbringt (5, 18. 20), sofern hier nur die von Israel günstige Seite herausgehört wurde und die Israeliten sich in falscher Sicherheit wiegten. Geht Joel nicht voraus, so steht man mit dieser Stelle vor einem Rätsel, das in ganz unzulässiger Weise von Greßmann durch die Annahme zu lösen versucht wird, daß der Begriff des „Tages Jahwes“ nicht von der Offenbarung, sondern von einer Volksvorstellung abgeleitet wird. Wie könnte die Stellung der Propheten dann zu ihm so sein, wie sie ist? S. dazu noch oben S. 343 ff. Die betreffenden Verse bei Amos lauten: „Weh denen, die des HErrn Tag begehren! Was soll er euch? Denn des HErrn Tag ist Finsternis und nicht Licht.... Denn des HErrn Tag wird ja finster und nicht licht sein, dunkel und nicht hell.“*

Gott ist der Herr der Natur 4, 13; 5, 8; 8, 9; 9, 5 f. (Doxologien).** 2—4 und der Geschichte, der den Völkern am Anfang ihre Gerichte ebenso ankündigt wie dem erwählten Volk (1, 3—2, 3 verglichen mit 2, 4 f. 6 ff.), der die Amoriter vertilgte und über ihr Gebiet zugunsten Israels verfügte 2, 9 f., der die Philister und Syrer ausgeführt hat aus Kaphtor und Kir wie Israel aus Ägypten 9, 7; 2, 10 verglichen mit 4, 10, der aber auch über Edom und alle Heiden seinen Namen nennen wird, d. h. sie teilnehmen läßt an der Offenbarung Jahwes 9, 11 f. („Zur selben Zeit will ich die verfallene Hütte Davids wieder aufrichten und ihre Lücken verzäunen, und was abgebrochen ist, wieder aufrichten und will sie bauen, wie sie vorzeiten gewesen ist, auf daß sie besitzen die übrigen zu Edom und alle Heiden, über welche mein Name genannt ist, spricht der HErr, der solches tut.“) Wie die Drohung sich in politischem Geschehen und in äußerer Strafe auswirkt 2, 13 ff.; 3, 11 ff.; 4, 6 ff. (sich auf die Zukunft beziehend); 6, 14; 5, 27; 6, 14; 7, 7 ff.; 8, 1 ff. 14; 9, 1 ff., wie wohl sie sich darin keineswegs erschöpft 8, 11 f., so entspricht dem die Verheißung 9, 11 ff., wiewohl die Nennung des Namens Jahwes über den Heiden (die ja nur der über Israel nachgebildet ist, s. Jer.

---

* Freilich n a c h dem Gericht wird die Sonne wieder scheinen. Das Gericht ist nicht das Letzte und nicht das Einzige, wenn auch etwas fast Unvermeidliches, s. Amos 9, 11 die Verheißung von der Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids!

** Köhler konnte ihre Unechterklärung als einstigen Stolz der alttestamentlichen Wissenschaft ansehen. S. „Schäden und Schuld“ S. 23.

7, 10. 12. 14; Deut. 12, 5. 11 — Jer. 15, 16 — Deut. 28, 9 f.; Jer. 14, 9; Jes. 63, 19) sowie 5, 4. 14 über äußere Segnungen weit hinausgreifen.* Wer sieht, wie in der angedeuteten Weise 9, 11 ff. bewußt auf 1, 2 und Kap. 1 f. (speziell 1, 11) zurücklenken, und wie 5 Gerichtsandrohungen (Kap. 3—6) 5 Gerichtsvisionen entsprechen (Kap. 7 ff.), der kann nur betrübt sein und sein Haupt schütteln über den Unverstand, der die Kritiker vielfach den Schluß 9, 7 ff. als unecht streichen und die 8 Verse auf etwa 6 Verfasser verteilen ließ und damit alle Symmetrie des so kunstvoll aufgebauten Buches zerstörte.

Die dramatische Szene im Reichstempel zu Bethel 7, 10 ff. zeigt, wie Gottes Auftrag seine Boten zu unerschrockenen Helden und Zeugen macht (s. o. S. 317 zu 2. Sam. 12 und 1. Kön. 13). Amos ist nicht durch eine Prophetenschule hindurchgegangen (s. o. S. 317 zu Samuels und Elias-Elisas Zeit), sondern durch unmittelbaren Auftrag Gottes zum Propheten berufen 7, 14 f. („Ich bin kein Prophet, auch keines Propheten Sohn, sondern ich bin ein Hirt, der Maulbeeren ablieſt. Aber der HErr nahm mich von der Herde und sprach zu mir: Gehe hin und weissage meinem Volk").

An Sünden Israels geißelt er den religiösen Abfall von Gott 2, 4 f. 11 f.; 4, 6. 8—11 (auf Zukunft zu beziehen); 5, 4. 14. 6. 24, das Vertrauen auf den äußeren Kult (s. o. S. 337 ff. 347) 5, 21 ff.; 4, 4 f., verkehrte Sicherheit 5, 18 ff.; auf sittliche 2, 7 b f. und besonders auf soziale Schäden weist er hin 2, 6—8; 3, 9 f.; 4, 1; 5, 7. 10—12; 6, 12; 8, 4—6, sie zusammenfassend unter dem bekannten Wort: „Ihr bekümmert euch nicht um den Schaden Josephs" 6, 6.

Den heidnischen Völkern wird es zum Vorwurf gemacht, der das Strafgericht auch über sie herbeiziehen wird, daß sie die einfachsten Gebote, die ihnen in das Herz geschrieben sein müßten, übertraten, so wenn sie in besonderer Grausamkeit die Feinde mit eisernen Zacken draschen, Kriegsgefangene an Feinde verhandelten, keimendes Leben im Mutterleib vernichteten und die werdenden Mütter dazu, Grabmäler und ihren Inhalt schändeten (Kap. 1 f.).

* „Suchet mich, so werdet ihr leben. Suchet das Gute und nicht das Böse, auf daß ihr leben mögt ..." Obwohl 9, 12 Edom (nicht Adam-Menschen) steht, ist ihm und den andern Völkern jedenfalls das Heil hier zugedacht, so daß die auf die Sept. zurückgehende Verwendung der Stelle in universalem Sinne in Akt. 15, 16 f. dem Sinne nach berechtigt ist.

In der Form treten uns bei Amos 5 Visionen entgegen (Kap. 7—9).

cc) Das Besondere bei **Hosea.** Dieses ist seine Erfahrung mit seinem Weibe, der Gomer, und sein Verhalten gegen sie. Wie jene vor und in der Ehe unzüchtig und treulos ist, so das Volk gegen Gott, der als sein Ehegemahl vorgestellt wird.* Wie aber Hosea die Gomer zwar straft (3, 1 ff.), aber nicht aufgibt, so erbarmt sich Gott immer wieder in seiner überströmenden Liebe. Dieser Gedanke beherrscht das ganze Buch so sehr, daß es nach den beiden Geschehnissen gegliedert ist, so daß allemal Drohung und Verheißung abwechselt, erst im Vorbild (Kap. 1; 2, 1—3) und dann im Abbild, das den Kommentar dazu gibt (2, 4—15; 2, 16—25), und genau entsprechend das zweitemal (3, 1—4 und 3, 5 im Vorbild und in 3fachen Absatz 4, 1—14, 9 im Abbild, näher 4, 1—15a und 5, 15b—6, 3; 6,—11, 7 und 11, 8—11; 12, 1—14, 1 und 14, 2—9).** Und zwar finden sich die persönlich-messianischen Verheißungen, z. T. wieder im offenbaren Anschluß an 2. Sam. 7 (s. o. S. 318 f.), genau an entsprechender Stelle im Vorbild, nämlich 2, 1—3 und 3, 5, während die Verheißungen im Abbild allgemeiner Natur sind und sich auf politische, nationale, religiöse, ethische, kultische, physische und hyperphysische Momente erstrecken. Bei diesem Grundgedanken Hoseas und bei diesem so kunstvollen und doch durchsichtigen Aufbau seines Buches war es allerdings besonders merkwürdig, ihm die messianischen Weissagungen abzusprechen und ihn bei dem radikalsten Versuch auf den 14. Teil seines ursprünglichen Umfangs zusammenschmelzen zu lassen. Besonders herrliche Verheißungen sind

* S. zur Vorstellung Ex. 34, 15 f.; Lev. 20, 5 f.; 17, 7; Num. 14, 33 (Götzendienst als Hurerei); Deut. 32, 16. 21; Prov. 6, 34 f. Der Ausdruck, daß Gott eifrig sei Ex. 20, 5; 34, 14 ist von da aus zu verstehen, vgl. noch Num. 5, 14. Besonders aber ist die Vorstellung im Hohelied Salomos durchgeführt, das nur deshalb in den Kanon kommen konnte, weil es allegorisch aufgefaßt wurde. S. noch Jes. 1, 21; 5, 1; 50, 1; 54, 5: 61, 10; 62, 4 f.; Jer. 2, 2. 32; 3, 1; 31, 22. 32; Hes. 16; 23; Ps. 45. S. Hengstenberg, „Beitr.“ II, S. 49 und „Hoheslied“, S. 261.

** 4, 1b („Es ist keine Treue, keine Liebe, keine Erkenntnis Gottes im Lande“) gibt die Disposition für alles Folgende, indem die 3 Begriffe Treue, Liebe und Gotteserkenntnis in chiastischer Stellung alle 3 Male die Abschnitte bestimmen und den Inhalt kennzeichnen, und zwar wieder jedesmal in der Reihenfolge: Sünde und Gericht einerseits, Verheißung andererseits.

2, 1—3, in Röm. 9, 26 aufgenommen, 2, 25, der in 1. Petr. 2, 10 wiederkehrt, 2, 16 (Lockung in die Wüste), 2, 21 f. (Verlobung in Ewigkeit), 3, 5 (religiöse und nationale Umkehr), das Zutrauen, daß Gott heilt und belebt 6, 1 f., der Durchbruch der göttlichen Liebe 11, 8 ff. und die auf das vorausgehende Sündenbekenntnis folgende, in lieblichsten Bildern gehaltene Schlußverheißung 14, 2 ff.

Auf die nicht mit der Struktur im besonderen Zusammenhang stehende Verheißung von Hos. 13, 14,* die 1. Kor. 15, 55 mit Recht in heilbringendem Sinne verwendet wird, sei gleichfalls verwiesen. Wie 2, 1—3; 11, 8 ff.; 14, 2 ff. tritt auch hier die Verheißung völlig abrupt auf, der plötzlich aufwallenden Liebesgesinnung Gottes gut entsprechend.

Zum Ganzen und Einzelnen vgl. meine „Erw." S. 62—138, zu dem Ausdruck „Gottes Sohn" in Hos. 11, 1 (und Matth. 2, 15) s. o. S. 98 f.

γ) Das Prophetenpaar **Obadja** und **Jona**. aa) Das Recht zur **Zusammenfassung**. Das Prophetenbuch Jona beginnt mit einem „Und" wie im Prophetenkanon nur noch das des Hesekiel. Wie Hesekiel sich damit an Jeremia anschließen wird und auch im Talmud auf ihn folgt, so Jona an Obadja, wie es auch in der Septuaginta geschieht, die bei den ersten 6 kleinen Propheten in der Reihenfolge Abweichungen zeigt (s. „Joel" unter A II 2 b α). Da das Jonabuch unter die „hinteren Propheten" gestellt ist, ist es nicht als bloße geschichtliche Erzählung aufzufassen; denn sonst würde man dieses Buch wie die Erzählungen von Elias und Elisa unter die vorderen Propheten eingereiht haben. Jonas Zeit ist durch 2. Kön. 14, 15—17 bestimmt (Jerobeam II.), wie ebenfalls Obadja mit seinen Beziehungen jedenfalls hinter Joel und am besten hinter Amos eingestellt wird.**

Es ist zwar nicht ganz ausgeschlossen, daß Obadja den Heilsuniversalismus am Schluß seines Buches wenigstens andeutet, wie er Am. 9, 12 in jedem Fall vorhanden ist, und zwar auch ausdrücklich

* „Aber ich will sie erlösen aus der Hölle und vom Tode erretten. Tod, ich will dir ein Gift sein! Hölle, ich will dir eine Pestilenz sein!"

** Zur Verwandtschaft Obadjas mit Joel s. „Joel", S. 52 ff. unter B II 3 b und „Einl." S. 133, mit Amos S. 140. Durch diese zeitliche Aufeinanderfolge erhält auch der äußere Anschluß Jonas an Obadja noch eine tiefere Bedeutung.

ausgehend von Edom (s. o. S. 350 f.); immerhin enthält das Obadjabuch für Edom als Repräsentanten der feindlichen Weltmacht zunächst und hauptsächlich allerschärfste Straf- und Gerichtsandrohung. Von solcher geht das Jonabuch allerdings auch aus; aber der ganze Sinn des Buches ist der Universalismus, Gottes Erbarmen über eine heidnische Hauptstadt, das assyrische Ninive. Auch darin sind jetzt die beiden Schriften also parallel, daß sie ihre Gedanken des Gerichts und des Heils exemplifizieren an einer auswärtigen Macht. Bei der engen Verbindung Jonas mit Obadja ist es unwahrscheinlich, daß Hosea sich da zeitlich dazwischenschieben sollte. Gehört Hosea, der jedenfalls später ist als Amos (s. o. S. 347), zeitlich nach Jona (doch vor Micha, vgl. den Anfang Hoseas 1, 1 mit Micha 1, 1), dann ergibt sich die biblisch wichtige Folgerung: Ehe die exilierende Macht Assurs, die von Amos 5, 27; 6, 14 nur angedeutet ist, von einem Propheten noch ausdrücklich genannt ist wie zuerst von Hosea, wird durch das Prophetenbuch Jona der universale Erbarmungswille Gottes gerade an der Hauptstadt dieses Reiches gepriesen, und zwar so sehr, daß diese Geschichte zugleich das erste und einzige Beispiel davon ist, daß das Erbarmen Gottes einer ganzen heidnischen Großstadt gewährt ist, während sonst aller Heilsuniversalismus sozusagen nicht praktisch, sondern nur theoretisch als Verheißung in Aussicht gestellt wird, wie selbst bei dem universalsten Heilspropheten Jesaja. Nur unter Jona ist eine Heidenmission praktisch betrieben oder Tatsache geworden. Solche Real-Weissagung ist vergleichbar Jesu Verhalten gegen das Kanaanäische Weib (Matth. 15) oder gegen die Samaritaner (Joh. 4) oder seinen Totenerweckungen.

bb) Die theologische Sonderbedeutung **Obadjas**. Der Prophet nimmt seinen Anfang mit einem Orakel gegen Edom, dem all sein Stolz und sein Selbstvertrauen nichts helfen wird (V. 1—7). Und zwar wird Edoms Untergang vorausgesagt wegen seiner gleichfalls erst zukünftigen Schuld am Volk der Erwählung (V. 8—14). Der letzte Teil (V. 15—21) mit dem Völkergericht zeigt, daß an Edom, das übrigens keineswegs verschwindet (vgl. V. 15 b. 18 f. 21), nur Jahwes Königsherrschaft überhaupt dargestellt wird, die auf der andern Seite dem erwählten Volk zugute kommt, V. 15—21. Bei dieser Dreiteilung sind die Abschnitte gleich lang und enthalten je 7 Verse; die Anfänge des zweiten und dritten Teils entsprechen sich

zudem, indem sie alles unter den Begriff des „Tages Jahwes“ stellen (V. 8. 15 ff.); er hat im dritten Teil für die Völker im allgemeinen und für Edom insbesondere eine vernichtende und für Israel in V. 17. 19—21 eine freundlich zugewandte Seite. Vgl. außer der „Einl.“ S. 138—141: die Sonderartikel in „Gesetz und Zeugnis“ 1932, S. 35 ff. und 1935, S. 7 ff. und in zwei Fortsetzungen, die das Prophetenbuch wissenschaftlich und praktisch behandeln.* Wie Obadja eine Mittelstellung einnimmt zwischen der Bileamsweissagung und Joel einerseits und Jeremia andererseits, und zwar zeitlich, inhaltlich und formell, ist in der „Einl.“ nachzulesen.

Wie bei Joel und im Gegensatz zu Amos tritt hier der Tag des HErrn nach seinen beiden Seiten hin auf. 10 mal ist er in einem gegen Jerusalem gerichteten Sinne gebraucht, 2 mal in dem Edom und den andern Völkern bedrohlichen, aber dem erwählten Volk erfreulichen Sinne, nachdem das furchtbare Gericht an diesem ausgerichtet hat, was es ausrichten sollte (Gesamtzahl also: 12). Neu ist, daß nicht nur die Bedrohung Edoms zukünftig ist, sondern auch die durch Edom seinem Brudervolk gegenüber gebrandmarkte Schuld, wie aus vorkommenden Imperfektformen in beiderlei Beziehung völlig sicher ist, s. für ersteres V. 1 („Kunde“). 3 b f. 5. 7—10. 15 ff., für letzteres V. 12 ff. Bei den biblischen Prophezeiungen wird der Standort bald in der näheren, bald in der ferneren Zukunft genommen, und es ist Aufgabe des Exegeten, genau zu erforschen, wieviel nach Anschauung des Propheten zur Zeit, in die seine Weissagung versetzt, schon vergangen, und was noch zukünftig ist.

In der Heilsverheißung Obadjas kommt der Begriff der Königsherrschaft Jahwes zu ihrer vollen Auswirkung und Gestalt, wie es sich in der durch Moses aufgerichteten und z. B. von Gideon Richt. 8, 22 f. respektierten Theokratie ziemt (s. V. 21 b: „Und das Königreich wird des HErrn sein“); für die Feinde äußert sie sich als der Taumelkelch, für das erwählte Volk als Bergungsort, als Rückführung aus der Verbannung, als Vereinigung von Israel und Juda (V. 20 ff.), als Ausgangspunkt für die Besiegung der Gottesfeinde, als sich immer ausdehnende Machtfülle, vielleicht auch als Hoffnungsschimmer

* Abzüge sind vom Verf. beziehbar.

für Edom. Zion gilt als das legitime Heiligtum V. 17. 21 (s. o. S. 321 f. 348 f.), vgl. Am. 1, 1; 9, 11; Hos. 1, 1; 2, 2; 3, 5; Joel 4, 16.

cc) Die theologische Sonderbedeutung **Jonas**. Entsprechend der bereits unter aa) nachgewiesenen Tendenz des Ganzen ist das Buch voller W u n d e r. Wir erinnern an den Sturm, an das Losen, an die Rettung, an das Fischwunder, an die Rizinusstaude, an die Bekehrung der Niniviten. Solche Wunder treten ja gehäuft auf gerade an den Knotenpunkten der heiligen Geschichte, wie bei der Ausführung aus Ägypten und bei der Einführung in das Heilige Land, zur Zeit Elias und Elisas (s. o. S. 325 f.), später zur Zeit Daniels. Die Flucht vor Gott muß zur Flucht zu Gott werden. Zweimal kommt mit denselben Worten zum Ausdruck, daß Gottes Wille gilt, s. 1, 1—3 und 3, 1—3. Danach gliedert sich das ganze Buch deutlich in zwei Teile. Am Parallelismus scheitern aber auch alle Ausscheidungsversuche im einzelnen. Das Dankgebet im 2. Kapitel nach der Bergung des Propheten im Magen des Seeungeheuers zeigt, wie in solchen Situationen der fromme Israelit im Psalter lebt (s. „Einl." S. 144 den Einzelnachweis, auch die Beobachtung, daß die David und seiner Zeit zugeschriebenen Psalmen dadurch als alt bestätigt werden). Die Barmherzigkeit Gottes, der sich die Drohung reuen läßt 3, 9 f.*, und die Unbarmherzigkeit des Propheten, der engherzig sich darüber ärgert 4, 1 ff.,** stehen im stärksten Gegensatz zueinander. Die letzten Verse geben den Sinn des Ganzen an: „Dich jammert des Rizinus, daran du nicht gearbeitet hast, hast ihn auch nicht aufgezogen, welcher in einer Nacht ward und in einer Nacht verdarb; und mich sollte nicht jammern Ninives, solcher großen Stadt, in welcher sind mehr denn 120 000 Menschen, die nicht wissen Unterschied, was rechts oder links ist, dazu auch viele Tiere?" — In seinem Schicksal aber im Bauch des Ungeheuers wird Jona zum Vorbild für Tod und Auferstehung Jesu Matth. 12, 39 ff.; 16, 4; Luk. 11, 29 f. 32, wie die Niniviten im Jüngsten Gericht gegen die unbußfertigen Zeitgenossen Jesu auftreten werden. Zu vgl. ist noch mein Beitrag über Jona in Murrays Illustrated Bible Dictionary und mein Artikel „Der

* Joel 2, 14 wird hier von Israel auf Ninive übergespielt; s. o. zu Gen. 6 S. 103 f.

** 4, 2 geht ursprünglich zurück auf Ex. 34, 6, vgl. Joel 2, 13; Ps. 86, 15; 103, 8; 145, 8 f.; Num. 14, 18.

Prophet Jona in praktischer Ausdeutung" („Nach dem Gesetz und Zeugnis" 1936 f., Abzüge sind vom Verfasser beziehbar) und unten unter Nr. VII. Daß der zeitgenössische assyrische König Adadnirari III. eine monotheisierende Reform vornahm, ist durch die Entdeckungen bekannt geworden (s. Sellins Kommentar).

δ) Zwei umfangreiche Propheten, die es mit Assur und Babel zu tun haben: **Jesaja und Micha.** aa) Das **Gemeinsame.** Dieses ist in unserm Fall wieder besonders stark ausgeprägt wie bei Amos und Hosea. Nach Jes. 1, 1 erstreckt sich des Jesaja Wirksamkeit auf die Zeit der judäischen Könige Usia, Jotham, Ahas, Hiskia (diese Notiz völlig gleichlautend Hos. 1, 1), die des Micha auf dieselbe Zeit, nur unter Wegfall des Usia. Also Jesaja und Micha gehören zeitlich zusammen, aber auch inhaltlich. Die Ähnlichkeiten und Beziehungen zwischen beiden Propheten sind so zahlreich und so eng, daß einer den andern gekannt haben muß, ohne daß wir an sich ohne weiteres in jedem einzelnen Fall angeben können, wer der Ursprüngliche und wer der Abhängige ist, zumal trotz aller Abhängigkeit beiden durchaus selbständige Verwendung der betreffenden Stellen zuzusprechen ist, nur daß das größere Alter nahelegt, zunächst Jesaja die Priorität zuzuschreiben. So findet sich in Micha 1, 10 ff. und Jes. 10, 28 ff. der prophetisch geschaute Ansturm der Feinde auf Jerusalem, den Jesaja hier und an andern Stellen auch noch bis zu seinem Zusammenbruch verfolgt, vgl. 9, 3 ff.; 10, 24—27. 33 f.; 14, 24—27; 29, 5—8; 30, 30—33; 33, 1—3 f. 11 f.; 36 f. Vgl. weiter Micha 2, 11 mit Jes. 28, 7 (Irrlehrer im Zusammenhang mit Rauschvorstellungen), Micha 3, 5—7 mit Jes. 29, 9—12 (Ratlosigkeit der falschen Propheten), Micha 3, 12 mit Jes. 32, 13 f. (Die Verödung Jerusalems bis zum Umschwung). Ganz besonders verdienen die hervorragenden messianischen Weissagungen hervorgehoben zu werden von **Jes. 1—12 und Micha 4 f.** Darum sei hier eine kurze Skizzierung gegeben, so daß wir bei Jesaja gleich auch das herbeiziehen, was in Micha keine besondere Parallele hat, aber doch in dem großen Zusammenhang von Jes. 1—12 steht.

Die Strafpartie 2, 6—4, 1 wird eingerahmt durch 2 Verheißungen 2, 2—5 und 4, 2—6. Diese ganze Masse wird wieder eingerahmt von den großen Strafkapiteln 1 und 5, so daß also Kap.

1—5 für sich genommen schon eine große Ebenmäßigkeit im Aufbau aufweisen. Die erste Weissagung 2, 2—5, die von dem Strömen der Heiden zum Berg Zion handelt und bei Micha 4, 1 ff. wiederkehrt, ist nachher noch zu behandeln. Die zweite 4, 2—6 spricht von dem Messias, der hier als „Sproß" gekennzeichnet wird. Wahrscheinlich findet dabei eine Anlehnung an Davids „letzte Worte" 2. Sam. 23, 5 statt („All mein Heil und mein Begehren wird er wachsen lassen"). Jeremia lehnt sich an diese Weissagung Jes. 4 deutlich an in 23, 5 („Fürwahr, es wird die Zeit kommen, ist der Spruch Jahwes, da will ich David einen rechten Sproß erwecken") u. ä. in 33, 15. In Sach. 3, 8; 6, 12 ist das Wort bereits als Eigenname des Messias verwendet („mein Knecht Sproß" — „Siehe, es ist ein Mann, der heißt Sproß, denn unter ihm wird es wachsen"). In Jes. 11, 1 („Es wird eine Rute aufgehen von dem Stamm Isais und ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen") wird die Verheißung mit der Vorstellung verbunden, daß Davids Haus in den Privatstand zurückgesunken sein wird, ähnlich wie sie uns bei Amos 9, 11 in der Weissagung von der „zerfallenen Hütte Davids" bereits entgegentrat. In Jes. 53, 2 aber, um das gleich hier anzuschließen, führt die Anschauung von dem Königtum des Messias über zu der hohepriesterlichen Gestalt des Gottesknechts, über die unten zu reden sein wird. („Er schoß auf vor ihm wie ein Reis und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich"). Dieser aufgezeigte ganze große Zusammenhang sowie die Verwandtschaft mit Jes. 28, 5, wo die Ausdrücke aus 4, 2 („Schmuck" und „Herrlichkeit") von Gott gebraucht werden, schließen jede Anschauung, die solche Aussagen etwa nur von einer Fruchtbarkeit des Landes verstehen wollen, aus (s. die genaue Behandlung der ganzen Stelle in meiner „Erw." S. 151—158). V. 3 in Jes. 4 gibt die für diesen Propheten so charakteristische Vorstellung des heiligen Restes (6, 13; 7, 3: der Name des Sohns des Propheten Schear-jaschubh = „ein Rest wird sich bekehren"; 10, 20—22; 11, 11. 16; 24, 13; 28, 5; 30, 17; 37, 31 f.; 59, 20; 65, 8 f. — Zu der negativen Seite der Verstockungsandrohung 6, 9 f. vgl. Matth. 13, 14 f.; Mark. 4, 12; Luk. 8, 10; Joh. 12, 40 f.; Akt. 28, 26 f.). Jes. 4, 4 verknüpft die Weissagung eng mit 3, 12 ff. (Das Abwaschen des Unflats der Töchter Zion im Gegensatz zu dem so anschaulich gezeichneten Toilettentisch einer israelitischen Frau) und

steht mit der Verheißung des Geistes und der Androhung des Gerichts auf der Linie der Adventspredigt Johannes des Täufers in Matth. 3. Die Schlußverse vom Schutz Jahwes knüpfen rückwärts an an die Gegenwart Gottes in der Wolken- und Feuersäule Ex. 13, 21; 40, 34. 38; Num. 9, 15 ff.; vorwärts weisen sie hin auf die Verheißung Apok. 21, 3 („Eine Hütte Gottes bei den Menschen").

Im Zusammenhang mit dem syrisch-ephraimitischen Krieg und mit der Androhung der Assyrergefahr sind die 3 großen Verheißungen 7, 14; 8, 23—9, 6 und Kap. 11 f. gesprochen. In 3 facher Wiederholung und in stetigem Fortschritt wird betont: Die Gefahr Ephraim-Aram ist vorübergehend, dagegen die assyrische Gefahr viel bedrohlicher, vgl. 7, 1 ff. + 17 ff.; 8, 1 ff. + 5 ff.; 9, 7 ff. + 10, 5 ff. Jedesmal ist aber mit dem Gedankengang eine der genannten Weissagungen verbunden. Nehmen wir jetzt zu dem oben aufgewiesenen kunstvollen Aufbau von Kap. 1—5 hinzu, daß diese Kapitel und die ebenso übersichtlich in 3 fachem Fortschreiten sich vollziehenden Kapitel 7—12 die gewaltige Erzählung von der Berufungsvision Jesajas im 6. Kapitel einrahmen, so ist nicht nur ein Eindruck erweckt von der Symmetrie des Aufbaus, sondern zugleich wohl die Erklärung für die merkwürdige Erscheinung gefunden, daß die Berufungsvision nicht am Anfang steht wie bei Jer. oder Hes., sondern mitteninne: Jesaja ist ja recht eigentlich dazu gesandt, daß er Gerichtsprophet ist für die 1—5 erwähnte Haltung des Volkes, freilich zugleich Heilsprophet, der dem geretteten Rest und nur ihm eine Zukunft verkündet.

Jesaja bietet im 7. Kapitel Ahas von Juda ein Zeichen an; dieser lehnt es ab mit frommer Maske, aber mit bösem Gewissen, da er mit dem Assyrer in Verbindung trat. Jesaja gibt nun die Verheißung von der Jungfrauen-Geburt und dem **Immanuel** (d. h. „Gott mit uns") und stellt das als ein neues Zeichen hin. Er begleitet mit dieser Verheißung die folgende Geschichte. Er fühlt und gibt zu erkennen, wie durch die Überschwemmung Judas durch Assur ein Kontrast zwischen der Idee des Immanuel und der Wirklichkeit aufbricht (8, 8: „sie füllen dein Land, Immanuel, so weit es ist"), der durch die machtvolle Zusage des Immanuel doch schließlich zugunsten seines Volkes gelöst werden wird (V. 10: „Beschließt einen

Rat, und es werde nichts daraus. Beredet euch, und es bestehe nicht; denn hier ist Immanuel, d. h.: mit uns ist Gott").

Obwohl die Propheten des Alten Testaments und auch des Neuen zwar das Gebirge der kommenden Dinge klar vor sich sehen, aber oft über das Wann noch ein gehaltenes Auge haben, so daß sie die noch trennenden Täler, d. h. die zeitlichen Zwischenstufen, nicht zu überblicken vermögen, und obwohl die geschaute Geburt des kommenden Messias hier die Geschichte des Volkes, von der nahen Gegenwart an gesehen, gleichsam begleitet (s. 7, 16, vgl. auch 8, 1—4), so ist doch zu bedenken, daß auch das „Hier" und das „Jetzt" gleichsam nur eine ideelle Einkleidung sein wird und kann; denn gerade das Zukunftsbild des Jesaja umfaßt weite Zeiträume und ist in wenigen Jahren einfach nicht unterzubringen, auch wenn man 40 ff. abtrennen wollte, und natürlich erst recht, wenn und weil man diese Kapitel in keinem Falle abtrennen darf: Ich nenne hier nur den Zusammenbruch des syrisch-ephraimitischen Ansturms, die assyrische Gefahr, die wunderbare plötzliche Rettung aus dieser, die Vorhersagung der Exilierung und die gleichzeitig ganz bestimmt gegebene Aussage, daß der assyrische Ansturm nicht dazu führen wird, das Auftauchen des babylonischen Horizonts, die babylonische Gefangenschaft, die Rettung aus ihr.

Keinerlei Unsicherheit ist die Vorhersagung der **Jungfrauengeburt** unterworfen. Völlig entscheidend ist schon das Neue Testament, im einzelnen: Matth. 1, 18 ff. (Der Traum Josephs), die beiden Kapitel Luk. 1 f., besonders die Ankündigung an Maria und deren Antwort 1, 30 f. 34, die eigentümliche Formulierung der Beschreibung der werdenden Gotteskinder in Joh. 1, 12 f. und ebenso die Beschreibung von Christi Geburt im Anschluß daran in V. 14 und in Gal. 4, 4. Aber das Alte Testament selbst ist eindeutig und klar. Aus Jes. 7, 11 folgt, daß das Ahas angebotene und von ihm ausgeschlagene Zeichen etwas ganz Außerordentliches und Wunderbares war (unten in der Scheol oder droben in der Höhe). So kann das ihm statt dessen angekündigte neue Zeichen mindestens nichts Geringeres sein. Auch wird dasselbe durch die ganze hochdramatische Situation erfordert. Daß im Unterschied von Jesajas Sohn „Raubebald, Eilebeute", der in 8, 3 f. genannt wird, das Schicksal des angekündigten Knaben weiter verfolgt wird (s. 7, 15 f.), als der bloß symbolische

Name reichen würde, zeigt, daß der Prophet nicht nur an der Symbolik des Namens wie 8, 3 f., sondern an der Person Interesse nimmt. Für die messianische Deutung ist weiter 8, 8. 10 maßgebend (Wiederholung des Ausdrucks „Immanuel“). 9, 5 f. ist es endlich kein Zweifel, daß die Geburt des Sohnes nicht nur als Symbol gemeint sein kann, sondern daß es gerade auf dieses Kind ankommt, dem so hohe Prädikate beigelegt werden (Wunderbar-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst), so daß es nur als göttliches Kind verstanden werden kann (s. u.). Mit dem Namen Immanuel wird übrigens das Wirklichkeit, dessen sich die Israeliten zur Zeit des Amos in falscher Sicherheit trösteten (Am. 5, 14 f.), während ihnen eine echte Bekehrung die Gottesgemeinschaft gesichert haben würde. Nur bei der messianischen Deutung ist es weiter verständlich, daß Jesaja seinen Sohn Schear-jaschubh mit dem symbolischen Namen mitnehmen sollte 7, 3; denn dieser Name bedeutet und wird entsprechend verwertet: „Ein Rest wird sich bekehren, wenn auch nur ein Rest.“ Also muß die ganze Situation mit dieser Hoffnung in einem organischen Zusammenhang stehen; das ist aber nur bei der messianischen Deutung der Fall (Sellin).

So steht also die **messianische** Deutung über allem Zweifel fest. Aber auch daß die Mutter des Messias als **Jungfrau** gekennzeichnet wird, ist, ganz abgesehen vom Neuen Testament und der christlichen Exegese, nach Abstammung, Sprachvergleichung und hebräischem Sprachgebrauch begründet und wird endlich — und damit haben wir den Anschluß an M i c h a erreicht — durch Micha 5, 2 bewiesen; denn hier wird die Ankündigung des Messias bestimmt durch die sonst völlig unbegreiflichen Worte: „Bis auf die Zeit, daß die, so gebären soll, geboren habe.“ In der Zeitschriftenschau der ZAW 1936 S. 116 wird hingewiesen auf v. Bulmerincq (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis) B 37, 1 (1935), S. 1—17: „Die Immanuelweissagung (Jes. 7) im Lichte der neueren Forschung.“ Der Inhalt wird angegeben mit den Worten: „Weist in der Geschichte der Exegese, deren Möglichkeiten knapp dargestellt und beurteilt werden, ein Zurücklenken zu der ältesten Auslegung (ålma^{h} = virgo [= Jungfrau]) nach“!!

Zu der W e i s s a g u n g Jes. 8, 23—9, 6 ist folgendes zu sagen: Matth. 4, 12—16 sieht im Wohnen Jesu in Kapernaum und in

seinem Auftreten am galiläischen Meer die Erfüllung dessen, was der Prophet von dem Aufleuchten des Lichts im Dunkel gerade jener Gegenden geweissagt hat, die ja von einer heidnischen Bevölkerung durchzogen waren. Dieses Moment ist für den Evangelisten Matthäus so ausschlaggebend, daß er jedenfalls deshalb in der Auferstehungsgeschichte Jesu nur die Erscheinung vor seinen Jüngern in Galiläa erzählt, auf diese aber dafür 4mal verweist (im Munde Jesu, des Engels, des Evangelisten) 26, 32; 28, 7. 10. 16 ff. (das erstemal also schon vor seiner Kreuzigung).*

In der messianischen Weissagung in Jes. 9, 5 ist natürlich ein wunderbares, göttliches Kind gemeint, das Kind, das in Kap. 7 angekündigt war, und in dem Gott mit seinem Volk sein würde, das Kind, für das es etwas Besonderes ist, geboren zu werden im Unterschied von allen andern Erdenbürgern, das Kind, dessen Mutter Jungfrau bleibt, auch nachdem sie ihn empfangen hat, der Sohn, dessen rätselhaftes Dasein der Engel bei der Ankündigung erklärt mit den Worten: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten." Was in heidnischen Sagen** lebt als verkümmerter und verunstalteter Rest von Paradiesesvorstellungen (s. schon Gen. 4, 1 und dazu o. S. 82 f. und 5, 29 und dazu o. S. 97) oder als tastende Ahnung oder als wilde, z. T. unkeusche Phantasie, daß Jungfrauschaft und göttliche Vaterschaft zusammenwirken, wenn der Welt Großes geschenkt wird, das ist in

* Daß also in Galiläa stark auswärtige Einflüsse herrschten, ist nicht eine neuere Erkenntnis, sondern wird im Alten und Neuen Testament mit aller Deutlichkeit festgestellt. Darum aber einen Schluß auf eine nichtsemitische oder gar arische Abstammung von Jesus zu ziehen — hat man doch ganz sprachwidrig sogar schon Galiläa mit den Galliern in Verbindung gebracht —, ist um so unmöglicher, als bei der geflissentlichen Betonung des angegebenen Tatbestandes Jesus überall und unbestritten als Jude und Davidide gilt, wie er als solcher schon im Alten Testament allenthalben verheißen worden ist. Auch seine Gegner machen außer dem absurden Vorwurf Joh. 8, 48, er sei ein Samariter, nie den geringsten Versuch, seine jüdische oder davidische Abkunft zu bestreiten. Was hätten sie vermutlich darum gegeben, wenn an ihr auch nur der allergeringste Zweifel möglich gewesen wäre. Was aber jenen Vorwurf, er sei Samariter, angeht, so verwehren die Samariter ihrerseits Jesus den Durchzug durch ihr Gebiet, weil er nach Jerusalem geht, so daß also auch sie ihn offenbar für einen Juden ansehen. — Was die Bedeutung und Herkunft des Begriffs „Der Heiden Galiläa" angeht, so sei auf einen mündlich angekündigten Artikel von Alt im nächsten Palästina-Jahrbuch hingewiesen.

** Vgl. z. B. Eduard Norden „Die Geburt des Kindes".

der Bibel durch das helle Licht der Offenbarung gegeben und damit vergewissert: Gott wird Mensch, daß wir wieder Gottes werden. Der verwilderte Baum kann sich nicht veredeln, aber er kann ein Edelreis in sich aufnehmen (s. o. S. 77. 81). So ist es auch nur möglich, daß nach der Bibel vom Messias Aussagen gemacht werden, die von Gott gemacht werden, und die bei dem monotheistischen Gottesglauben um so auffallender wirken und empfunden werden müssen: so, wenn er als Bräutigam oder Eheherr (s. o. S. 352 zu Hos.), als Hirt, als Arzt, als Richter, als König, als Schmuck und Herrlichkeit (s. o. S. 358 zu 4, 2 und 28, 5), als Wunderrat (28, 29), als Immanuel (7, 14; 8, 8. 10; Am. 5, 14 f.) hingestellt oder ihm sogar der Name Jahwe beigelegt wird,* den die Septuaginta mit *κύριος* (HErr) übersetzte. So heißt er an unserer Stelle: der Wunder-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater, Friedefürst.

Die Mehrung des Volks, die Freude, die Befreiung, die Ewigkeit nach vorn zu sind weitere bedeutsame Züge in dem Messiasbild von Jes. 9.

Das **11. Kap.** zeichnet neben der Herkunft des Messias aus dem zum Privatleben wieder hinabgesunkenen Geschlecht Davids seine Ausrüstung mit dem 7fach entfalteten göttlichen Geiste, seine prophetische und richterliche Aufgabe (V. 2. 4. 11), die Herstellung paradiesischer Zustände unter ihm 11, 6 ff., seine Bedeutung als religiös-sittlichen Ratgeber für die Heiden und für die Einigung und Rückführung des gespaltenen und zerstreuten Volks, woran sich in Kap. 12 das Danklied der Erlösten schließt.

Mit Jes. 1—12 ist die persönlich messianische Verheißung bei Jesaja nach seiten ihres göttlich-königlichen Einschlags so ziemlich erschöpft. 16, 5; 28, 5 f.; 32, 1; 33, 17; 55, 3 setzen die vorausgehenden Stellen nur mehr voraus und bestätigen sie, ohne sie inhaltlich wesentlich weiter fortzuführen; nur in der Aussage der Schönheit 33, 17 liegt ein neues Moment: Für einen hohen Inhalt geziemt sich eine entsprechende Form. Die Ergänzung des hohenpriesterlichen Gedankens und der damit verbundenen Erniedrigung

* S. auch, was oben S. 147 f. über den Engel des HErrn usw. ausgeführt war. Vgl. auch den Artikel von Wolff „Herrschaft Jahwes und Messias Gestalt“ in ZAW 1936, Heft 3/4, S. 168—202. Er lenkt zu alten gesunden Vorstellungen zurück.

bringt Jesaja in seinem 2. Teil, worüber weiter unten zu sprechen sein wird.

Ähnlich gewaltige und verwandte Aussagen, wie wir sie in Jes. 1—12 fanden, hat nun **Micha** im 5. Kapitel: Neben der Abkunft aus Bethlehem (s. 5, 1; Matth. 2, 5 f.) steht die Abkunft aus der Ewigkeit. Entsprechend dieser hohen Abkunft erhält der Messias auch hier die höchsten Attribute: Er weidet in der Kraft Jahwes, in dem majestätischen Namen Jahwes, seines Gottes V. 3. Wie unter ihm seine Brüder sich bekehren werden samt den Kindern Israel V. 2, wird in V. 3b die universale Geltung des Gottesreiches hervorgehoben.* Auch hier heißt er der „Friede", der er wird, nachdem er als streitbarer Held auftrat wie Jes. 9, 3 vor V. 5 f., d. h. er bietet Schutz wider alle Feinde Micha 5, 4b f., überwindet sie innerlich V. 6 oder äußerlich V. 7 f. mit Gewalt und vernichtet alle Gegenstände falschen fleischlichen oder abergläubischen Vertrauens, und sie können und müssen nun endlich vernichtet werden.

Mit ein paar Worten ist noch das Verhältnis von **Jes. 2, 2 ff.** und **Micha 4, 1—3** zu berühren. Da die Verse bei Micha besonders eng mit dem Ganzen zusammengearbeitet sind (vgl. die deutliche, chiastisch gehaltene Antithese von 4, 1 ff. zu 3, 12, die mit waw consecutivum beginnt), aber auch in Jes. nicht nur Micha 4, 4 absichtlich fortgelassen und mit Jes. 2, 5 eine umbiegende Überleitung zu Jes. 2, 6 ff. gegeben ist, andererseits Jesaja als der ältere gerade bei diesen ersten Kapiteln seines Buchs aus zeitlichen Gründen nicht als abhängig von Micha zu denken ist, so wird ein älteres Orakel vorliegen (vgl. etwa den analogen Fall Jes. 15 f., wo der Prophet eine ältere Weissagung aufgenommen hat), das auch schon bei Joel benutzt wurde und in 1. Kön. 5, 5 vorausklang, 2. Kön. 18, 31; Jes. 36, 16 gleichzeitig vom assyrischen Erzschenken benutzt wird und später in Sach. 3, 10; 8, 20—23 wieder anklang. Wir haben hier dann nur ein neues Beispiel typischer Schriftbenutzung schon vor Entstehung des Gesamtkanons.**

---

* Wie Volz angesichts solcher Aussagen im Messias nur eine bloß politische oder partikularistische Figur sehen konnte, ist schwer zu verstehen, vgl. wieder Jes. 9, 6; 11, 3 ff.

** Es ist unverständlich, wie Ivar P. Seierstad in Tidsskrift for Teologi og Kirke 1937, 3. hefte S. 184, Jer. 23, 30 auf solches Verhältnis anwenden konnte (Stehlen des Wortes Gottes).

Die Heiden strömen hinzu zum Berg mit dem Haus des HErrn — das ist der Inhalt jener Weissagungen —, nachdem und weil Gottes Lehre dort zu finden ist. Es ist das neutestamentliche Wort Jesu: „Das Heil kommt von den Juden“ Joh. 4, 22, und es ist der weitere Inhalt die alttestamentliche Form der Täufer-Predigt: „Tut Buße; denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ Matth. 3, 2. Die neutestamentliche Stufe läßt aber auseinandertreten, was das alttestamentliche Wort Gottes noch ineinander gibt: Bekehrung, Völkergericht und allgemeinen Völkerfrieden!

Das Gemeinsame zwischen den beiden Propheten Jesaja und Micha erstreckt sich endlich darauf, daß beide ein besonders weites Stück künftiger Entwicklung überschauen und beleuchten. Für Jesaja war es bereits auf S. 360 angedeutet. Weil man dieses bei Micha verkannte, kam man zu den künstlichen Zerlegungen des 4. Kapitels. V. 8 ff. kennt eine Exilierung, aber V. 11 ff. kennen noch eine neue Anfeindung des Gottesreiches und ihre definitive Überwindung, wie wir Andeutungen davon auch in Joel 4, 2. 12 f.; Hes. 38 f.; Jes. 11, 4; 28, 6; Hos. 2, 2 und bei Micha selbst finden, vgl. 2, 12 f.; 5, 3—5. 7 f. 14. Hier interessiert uns das Hineintreten **Babels** in den Gesichtskreis dieses Propheten, das Exil nach Babel, die Rettung aus Babel. In Micha 4, 10 ist das alles aufs deutlichste geweissagt: „Du mußt nun zur Stadt hinaus und auf dem Felde wohnen und gen Babel kommen; aber daselbst wird dich der HErr erlösen von allein deinen Feinden.“ Wir wundern uns nun nicht, wenn wir das alles auch bei Jesaja finden.

Zunächst geschieht es in den beiden Weissagungen gegen Babel 13, 1—14, 27 und 21, 1—10. Sie stehen in 10 Aussprüchen an erster und sechster Stelle und zerlegen damit jene Zehnzahl in zwei Teile, d. h. es wird die 5 zweimal genommen wie sehr oft, wohl auch im Dekalog. Die beiden Stellen werden also durch die noch dazu gegliederte Zehnzahl der Aussprüche als unausscheidbar erwiesen, weiter durch Vorstellungen von der Eroberung Babels, die gerade gegenüber der Darstellung der neueren Entdeckungen eigenartig wirken, durch die Überschrift (massa'), die alle 10 Orakel von 13—23 eng und ausdrücklich zusammenbindet und außerdem gerade beim ersten nicht entbehrt werden kann, weil wir nicht erst V. 19 erfahren können, wer eigentlich vom Propheten gemeint ist. 21, 1 ff.

paßt endlich darum nicht in die Zeit des Exils hinein, weil damals ein Mitleid mit Babel nicht am Platz erscheint. Schon 11, 11 weiß ferner, daß in Sinear Exulanten sein werden, und Kap. 35 schildert die Rückkehr ganz entsprechend wie Kap. 40 ff., wenn auch da Babel nicht genannt ist wie hier. Ganz deutlich schickt Merodach-Baladan von Babel Botschaft und Geschenke an Hiskia Kap. 39, und ebenso deutlich verkündigt dafür Jesaja die Exilierung nach Babel. Was macht es freilich der Kritik aus, bei ihren Aufstellungen über lauter Leichen zu schreiten! Die Kap. 36—39 sind aber um so mehr die natürliche Brücke von Jes. 1—39 zu 40 ff., als jedenfalls deshalb die zeitlich vor* Kap. 36 f. liegenden Kap. 38 f. hinter sie gestellt sind, weil so Kap. 36 f. mit ihrem Gericht über Assur den natürlichen Abschluß des ganzen I. Teils Jesaja, Kap. 38 f. aber den ebenso natürlichen Übergang zum II. Teil bilden, der es ja mit der Errettung des Volkes aus Babel zu tun hat. Wie 1—5 und 7—12 um Kap. 6 schwangen, war aufgezeigt (s. S. 359). Jetzt sehen wir, wie in ähnlicher Weise Kap. 1—35 und 40 ff. um 36—39 schwingen. Und nun sei nur darauf hingewiesen, daß auch der zweite und dritte Unterteil von Jes. 1—35, nämlich 13—27 und 28—35 in zwei Teile zerfallen, und zwar so, daß 13—23 die zehn Aussprüche mit partikularen Gerichten, 24—27 Weltgerichtsperspektiven bringen, 28—33 (zusammengehalten durch ein 6 faches Wehe, wie uns ein solches auch schon in Kap. 5 entgegentritt und dadurch diesen Teil mit dem innerlich verwandten symmetrisch verkoppelt) sich wieder auf die assyrische Periode beziehen (wie schon der I. Teil 1—12), 34 f. aber das Weltgericht an Edom exemplifizieren, das Heil dagegen an Zion. Der II. Hauptteil 40—66 aber entspricht dem I. (1—36) einmal gleichfalls durch seine Dreiteilung (s. sofort), sodann aber dadurch, daß am Schluß wieder das Gericht an Edom exemplifiziert wird 63, 1—6 und ebenso das Heil an Zion 63, 7—Kap. 66. Die 3 Unterteile des II. Hauptteiles sind mit D. Bracker gut so zu umschreiben: I. 40—48: „Cyrus oder die Erlösung der Juden aus Babel als weissagende Abschattung der Erlösung der Menschen von der Sünde“; II. 49—57: „Christus oder die Erlösung der Menschheit von der Sünde durch den Knecht des HErrn“; III. 58—66: „Die

* Vgl. 38, 6 und die Tatsache, daß nach Kap. 39 die Schatzhäuser noch voll sind, also der Tribut 2. Kön. 18, 13 ff. offenbar noch nicht gezahlt ist.

neue Welt oder die Erlösung der Welt von der Vergänglichkeit als Auswirkung der Erlösung von der Sünde." Die Kehrverse 48, 22 und 57, 21 sowie der inhaltlich entsprechende Schlußvers 66, 24 bestätigen diese Einteilung. Im übrigen vgl. „Einl." S. 98 f.

bb) Das **sonst** theologisch Hervorragende bei **Jesaja.** Die prophetische Linie des Messias, wie sie durch Deut. 18, 15. 18 allgemein, durch Joel 2, 23 in besonderer Weise eingeleitet war (vgl. auch noch 1. Mos. 49, 10 den freiwilligen Gehorsam), wird schon durch Jesaja 11, 2. 4. 10 weitergeführt, besonders aber in den Liedern vom Knecht Jahwes 42, 1 ff.; 49, 1 ff.; 50, 4 ff.; vgl. 61, 1 ff. und in den allgemein gehaltenen Schilderungen der messianischen Zeit 35, 5 f. In den Liedern vom Knecht Jahwes wird das Leben und die Bedeutung des kommenden Messias gezeichnet (s. schon o.), die stille Weise, das Zerstoßene nicht zu zerbrechen 42, 1 ff., die doch das Scharfe nicht ausschließt (49, 2), (s. noch 57, 15; 61, 2; 66, 2), die Erwählung durch Gott und die Ausstattung mit dem Geist und die Bedeutung für die Heidenwelt 42, 4 ff.; 49, 1 ff.; hier werden die Verheißungen Jes. 2, 2 ff.; 9, 2 f. 6; 11, 10 f.; 18, 7; 19, 18 ff.* fortgesetzt und 55, 5; 56, 7; 60, 3; 65, 16 ff.; 66, 18 ff. vorbereitet. Nach Jona tritt diese Seite bei Jesaja besonders stark hervor, entsprechend der Verheißung schon an Abraham Gen. 12, 1—4. Die hohepriesterliche Linie führt Jesaja ein, wenn wir von der Vorbereitung im Gesetz, im Passah, Opferwesen und Priesterstand im allgemeinen, von der ehernen Schlange (Num. 21), Versöhnungstag und Blutverwendung (Lev. 16 f.) im besonderen absehen, und führt sie jedenfalls in die Schriftprophetie ein mit Jes. 53 (50, 6). Das ganze Karfreitagsgeheimnis und die Ostertatsache ist hier vorausgeschaut, das stellvertretende, geduldig getragene Leiden und das wieder Zum-Leben-Kommen wie der nun anhebende Siegeszug. An diesem 53. Kapitel, das bedeutsamerweise in der Mitte von 40—66 steht (wie die wichtigen Kapitel über die Blutverwendung

* Wir haben hier eine der Stellen, die den Universalismus in reinster Gestalt lehren; sollen doch Ägypten und Assyrien, die Hauptfeinde der Theokratie und die Hauptmächte der damaligen antiken Welt fast auf gleicher Stufe mit Israel stehen, s. V. 25: „Gesegnet sei mein Volk Ägypten und Assur, das Werk meiner Hände, und mein Erbbesitz Israel." Die Drohung wird sich allerdings vorher erfüllen, s. V. 16 f. 22. 18 (Stadt der Zerstörung. „Die Sprache Kanaans" V. 18 ist hier nicht etwas Verächtliches).

und den Versöhnungstag Lev. 16 f. in der Mitte des Leviticus und des Pentateuch!), scheitern alle Versuche der nichtmessianischen Deutung, der Deutung auf ein Individuum aus der Gegenwart des Propheten, der Deutung auf ein Kollektivum irgendwelcher Art (auf den besseren Kern des Volks oder auf das Prophetentum), der Deutung einer nachträglichen Glorifizierung Deuterojesajas durch den angeblichen Tritojesaja. Hier wie bei den andern Liedern vom Knecht Jahwes, die offenbar noch in einem engeren Zusammenhang unter sich, vielfach aber auch mit ihrer Umgebung, stehen, kommt man von der einen oder andern Seite aus auch nach Irrwegen immer wieder auf die richtige Deutung zurück.* Eine ausführliche Behandlung der Lieder vom Knecht Jahwes ist im Rahmen unserer Aufgabe unmöglich; aber eine **Skizze** müssen wir zeichnen. In ihr geben wir auch die Auffassung und Benutzung im Neuen Testament.

Die Lieder vom Knecht Jahwes.

Die erste Stelle aus dem 1. Unterteil von Jes. 40 ff.: 40—48, der die Gestalt des Knechtes Jahwes sonst noch nicht hat, ist 42, 1—7. Sie erklärt sich an dieser Stelle als das höhere und vollkommene und zu gleicher Zeit andersartige Gegenbild zu Cyrus in Kap. 41, der aber überhaupt als äußerer Befreier in 40—48 im Mittelpunkt steht. Der Knecht Jahwes bringt den Heiden das Recht 42, 1 gegenüber 41, 25, er ist 42, 2 still gegen das laute Wesen eines Eroberers. Der Geist wird bei ihm betont in V. 1; nach V. 3 stärkt er das Schwache. 42, 1 ff. ist also nach vorn zu ganz eng mit dem laufenden Text durch den Gegensatz verbunden.** Obwohl der Knecht Jahwes als Prophet hingestellt wird, s. o., ist er doch nicht nur Prophet, sondern wie 55, 3 ff. den Messias zugleich als Zeugen und Fürst und Gesetzgeber von Völkern hinstellt, so ist er schon in 42, 3 auch als der tatkräftige Helfer gepriesen, vgl. die Beziehung der Heilungen Christi auf unsere Stelle in Matth. 12,

* Eine Mischung von Irrweg und richtigem Weg bietet Rudolph, „Der exilische Messias", ZAW 1925, S. 90—114.

** Da 42, 1 ff. neben Kap. 41 steht, so ist es ganz ausgeschlossen, daß Cyrus je hätte können als der Messias angesehen werden, und daß erst, als er die auf ihn gesetzten Hoffnungen nicht erfüllt hätte, nun der Glaube an den Knecht Jahwes von 42, 1 ff. usw. entstanden wäre. Hempels Vorstellung, über die „Einl." S. 173 f. zu vergleichen ist, ist außerdem der Offenbarung unwürdig, von der Echtheit der Kap. Jes. 40 ff. noch ganz abgesehen.

15 ff., so erscheint er in V. 4 als der Gesetzgeber der Heiden, so wird er in V. 6 „zum Bund des Volks und zum Licht der Heiden“, in V. 7 zum Befreier vom Zustand der Heillosigkeit (vgl. 9, 1). Da 42, 6 die Grundstelle ist für 49, 6, die Symeon in Luk. 2, 32 und Paulus in Apostelgesch. 13, 46 f. im Auge haben, so sehen diese Stellen also auch zugleich auf Kap. 42 zurück und bezeugen, daß das Jesuskind bei Symeon und der durch Paulus und Barnabas den Heiden gepredigte Christus als der Messias erfüllt, was Jesaja weissagte. In Matth. 3, 17 (Mark. 1, 11) und Matth. 17, 5 bezieht sich bei der Taufe und Verklärung Jesu die Stimme vom Himmel oder aus der Wolke auf Jes. 42, 1, wenn sie Jesus als den bezeichnet, an dem Gott Wohlgefallen hat. Wenn hier statt *δοῦλος*: *υἱός* (statt Knecht: Sohn) steht,* so ist auch und erst recht mit dem *παῖς θεοῦ* in Apostelgesch. 3, 13; 4, 27 (vgl. zu 3, 13: Jes. 49, 4) an den Gottesknecht zu denken, wie auch die Sept. ‘ebhedh oft durch *παῖς* wiedergibt. Hier geschieht es wohl noch besonders deshalb, um niedrigen Vorstellungen, die sich mit dem griechischen Ausdruck *δοῦλος* (Knecht, Sklave) verbinden konnten, vorzubeugen. Auch Phil. 2, 7 die „Knechtsgestalt“ und alle Stellen, die den Gehorsam Christi bezeugen, gehören hierher, vgl. Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8; Joh. 17, 4. Bewußt und mit Absicht wird nur im I. Unterteil Jes. 40—48 sonst das Volk als Knecht Jahwes** bezeichnet, vgl. 41, 8 f.; 42, 19; 43, 10; 44, 1 ff. 21; 45, 4; 48, 20, und zwar in sonst nirgends vorkommender Häufung — und im Singular, ohne jede Andeutung des Plural, s. besonders 41, 8; 43, 10, während 63, 17; 65, 8. 13 der Plural gebraucht ist und 42, 24 f.; 48, 20 f. sich auch pluralische Übergänge vom Singular „Knecht“ her*** finden. Nimmt man nun hinzu, einmal, daß 49, 3 der Messias als „Israel“ bezeichnet ist,**** und dann, daß 42, 19 Israel als blind und taub dargestellt ist, so ist klar, daß der Messias das, was Israel hätte darstellen sollen, aber nicht darstellen konnte, eben als der Knecht

* Aus Ps. 2, 7 wie die Worte „den sollt ihr hören“ aus 5. Mose 18, 15.

** 44, 26; 20, 3 bezieht sich der Ausdruck auf Jesaja selbst.

*** In 43, 10 geht ein Plural voraus; „mein Knecht“, der folgt, ist wohl nicht ein 2. Subjekt, sondern ein 2. Prädikat.

**** Wie sonst die Bezeichnung vom Individuum auf das Volk übergegangen ist, so findet hier eine Rückdeutung vom Volk auf das Individuum statt, vgl. Joh. 1, 47 bei Natanael.

Jahwes repräsentieren würde, wie ja auch nur so begreiflich wird, daß der Gottesknecht an Israel eine Aufgabe hat 42, 6; 49, 6. 8 und Kap. 53. Ausdrücklich sei noch darauf hingewiesen, daß die die Beziehung des Ausdrucks auf Israel das ganze Volk und nicht etwa nur einen Teil, also den besseren Kern meint: 42, 19. 22. 24; 41, 8; 44, 1 ff.; 48, 20. Da oft genug futurische Formen gebraucht werden,* so ist klar, daß daneben die viel selteneren perfektischen Formen** als perfecta prophetica zu deuten sind. Damit sind alle nichtmessianischen Erklärungen als irrig erwiesen. Messianisch deuten von den Juden sogar der Chaldäer, Kimchi, Abarbanel, von den Christen sogar ein Ausleger wie Clericus. Vom Propheten oder dem Prophetentum die Aussagen zu verstehen, sind sie auch viel zu hoch; gar nicht geht es Kap. 53.

Den II. Unterteil 49—57 eröffnet der Gottesknecht in 49, 1 ff. als Hauptperson dieses ganzen Teils; hier wird er nun sofort redend eingeführt, nachdem er 42, 1 ff. dem Leser vorgestellt war, vgl. Ps. 2, 7—9 nach V. 4—6. In 49, 7 redet der Prophet. Über Apostelgesch. 13, 46 f. und Luk. 2, 30—32 ist schon zu 42, 1 ff. gesprochen. Hinzuzufügen ist für die Lukas-Stelle nur, daß das Jesuskind von Symeon direkt als der Heiland Gottes bezeichnet ist, wenn auch in neutrischer Form (σωτήριον). In Luk. 2, 21 (vgl. 1, 31) ist die Aussage „im Mutterleib", was übrigens auch Jer. 1, 5; Gal. 1, 15 von Einzelpersonen vorkommt und offenbar Anspielung auf Jes. 49, 1 ist, auf Christus angewendet (vgl. dagegen allerdings Jes. 44, 2). Jes. 49, 8 wird in 2. Kor. 6, 2 auf die messianische Zeit gedeutet („Ich habe dich in der angenehmen Zeit erhört und habe dir am Tage des Heils geholfen"). Daß der Gottesknecht in 49, 1 ff. nicht das Volk sein kann, folgt daraus, daß er eine Arbeit am Volk zu tun hat, V. 5. 6. 8. 9, s. 42, 6 und zu Kap. 53. Wie könnte das Volk ferner sagen, es habe vergeblich gearbeitet (V. 4)? Auch kann nicht der bessere Teil des Volkes gemeint sein, denn abgesehen davon, daß mit dem Ausdruck „Knecht", wenn er auf Israel bezogen wird, das ganze Volk gemeint ist (vgl. 42, 19. 22. 24; 41, 8; 44, 1 ff.; 48, 20), so hat

* 42, 1: 2 Formen, V. 2 alle 3 Formen, V. 3 alle 3 Formen, V. 4 alle 4 Formen, V. 6 f. 3 mal und dazu die infinitivischen Ausdrücke, s. auch V. 9.

** V. 1: 2 Formen und V. 6: 1.

der Gottesknecht nach 49, 6 seine Aufgabe gerade an den Bewahrten. Daß der Prophet mit V. 3 sich nicht selbst meinen kann, ist klar: Fürsten und Könige sollen ihn anbeten V. 7; die Heidenbekehrung wird sonst dem Messias zugeschrieben. Das Christentum von fast 18 Jahrhunderten hat Jes. 49 messianisch ausgelegt.

In 50, 4 ff. wird besonders das Schicksal des Gottesknechtes gezeichnet, dem als Propheten das Ohr geweckt ist und eine Zunge gegeben wurde, mit den Müden zu reden. Vgl. schon Jes. 11, 1 ff.; 42, 3. 7; Luk. 18, 31 f. geht auf Jes. 50, 6; denn nur hier ist von Verspeiung die Rede in der Weissagung! Aber auch das ἐμπαιχθήσεται und ὑβρισθήσεται lehnen sich an 50,6 an. Matth. 26, 67 f.; 27, 30 zeigen eine merkwürdige Übereinstimmung der Geschichte mit der Weissagung. Ist Jes. 50, 10 f. noch auf den Gottesknecht zu beziehen, so sei daran erinnert, daß auch nach Matth. 26, 64 der „Menschensohn" (s. u.) der Richter ist. Daß bei Jes. 50, 4 ff. andere nichtmessianische Deutungen als die auf den Propheten zurücktreten, zeugt nicht für die Stärke dieser Auffassungen an andern Stellen. Daß der Prophet nicht gemeint sein kann, das wird zu Kap. 53 noch einmal deutlich werden.

Jes. 52, 13—53, 12.* Nach Luther sollte jeder Christ den Abschnitt wörtlich innehaben. Der ideelle Standpunkt, der vom Seher eingenommen wird, ist der zwischen Leiden und Verherrlichung (letztere daher meist im Futurum), ohne ganz fest innegehalten zu sein: So ist in V. 7. 10 auch das Leiden als erst zukünftig gesehen; bisweilen wird aber auch die Verherrlichung bereits im Präteritum gegeben, vgl. V. 8 (12) und schon 49, 8 a. Das hängt mit der schnell wechselnden prophetischen Veranschaulichungskraft zusammen. In 51, 1—52, 12 ist der Übergang der Gemeinde aus der Niedrigkeit in die Herrlichkeit geschildert. Nun geschieht dasselbe beim Messias. Es ist also ein Zusammenhang unsers Abschnitts nach vorn zu vorhanden; ebenso aber nach hinten. Denn die Erhöhung des Gottesknechts am Schluß von Jes. 53 wird der Gemeinde zuteil in Kap. 54.

Die Verse 52, 13—15 geben eine kurze Zusammenfassung des Folgenden, sowohl was die Erniedrigung als was die Erhöhung an-

* Hengstenberg, Christologie II, S. 285 ff. bezieht auch 51, 16 auf den Gottesknecht, ohne daß er jedoch ausdrücklich genannt wird.

geht. Im Anfang von 53 redet der Prophet im Namen der Auswahl Israels: es ist eine Klage, daß der Gottesknecht verkannt ist in seinem Leiden. Neu ist gegenüber den andern Stellen in V. 4—6 (vgl. V. 8. 10. 12) die Stellvertretung, in V. 7 das geduldige Leiden und dann V. 10 ff. die Verherrlichung, die vielen zugute kommt, vgl. schon 52, 15.

Die älteren Juden bezogen die Stelle meist auf den Messias; soweit sie aber abweichen, tun sie es in der Art, die die christlichen nichtmessianischen Ausleger zeigen. Der Ausdruck „Knecht" findet sich vom Messias neben Jes. 42, 1; 49, 3. 6; 50, 10 auch Sach. 3, 8; Hes. 34, 23 f. Niedrigkeit und Leiden wird außer Jes. 49 f. und 53 dem Messias in Aussicht gestellt Dan. 9, 24 ff.; Sach. 9, 9 f.; (11, 11 ff.); 13, 7; Jes. 11, 1; Micha 5, 1; Am. 9, 11, s. auch die Psalmen mit der Figur des unschuldig leidenden Gerechten.

Das Neue Testament geht auf Jes. 53 zurück in des Täufers Wort Joh. 1, 29: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt" (kürzer V. 36); zu dem bestimmten Artikel vgl. Jes. 53, 7, zum Ausdruck „Gottes" V. 10. 2, zu den Worten „das trägt" V. 4. 11. In Luk. 22, 37 wendet Jesus das Wort aus Jes. 53, 12 auf sich an: „Denn ich sage euch: Es muß noch das auch vollendet werden an mir, was geschrieben steht: ‚Er ist unter die Übeltäter gerechnet.' Denn was von mir geschrieben ist, das hat ein Ende." In Markus 15, 28 geschieht dasselbe vom Evangelisten. In Mark. 9, 12 beruft sich Jesus für seine in Aussicht gestellte Verachtung auf die Schrift und kann damit nur Jes. 53, 2 f. (vgl. 52, 14) meinen. In Joh. 10, 12. 15. 17 f.; 15, 13; 13, 5 ff.; Matth. 20, 28 deutet Jesus auf Jes. 53, 10 („Wenn seine Seele Erstattung gegeben hat").* 1. Joh. 3, 16 tut es sein Jünger Johannes für ihn und leitet dieselbe Forderung für uns ab, wie es Petrus Joh. 13, 37 f. auch für sich im Verhältnis zu Jesus in Anspruch nimmt. Matth. 8, 17 wendet der Evangelist Jes. 53, 4 auf die Krankenheilungen Jesu an. Er hat die Krankheiten, die ja nur Folge der Sünde sind (im ganzen genommen), stellvertretend auf sich genommen, wie er V. 11 f. die Sünde stellvertretend auf sich nahm und nach V. 10 Erstattung leistet für den Raub, den die Sünde Gott gegenüber

* Vgl. auch die Worte „Viele" in Matth. 26, 28 und Mark. 10, 45 mit Jes. 53, 11, 12.

darstellt (vgl. zum „Schuldopfer“ noch Num. 5, 5 ff.). In der „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung“ 1936, Nr. 4 vom 17. 7. schrieb Gerhard Kittel („Jesus oder Paulus?“): „Eine der eigenartigsten Entdeckungen, die wir erst in neuerer Zeit gemacht haben, ist die, daß auch die Menschensohn-Vorstellung (von mir im Druck hervorgehoben, s. noch o. S. 371) des Wortes Jesu mit deuterojesajanischen Vorstellungen verbunden ist, und zwar so, daß ‚der Menschensohn‘ aus Dan. 7 und der ‚Knecht‘ aus Jes. 40 ff. ineinander fließen, das heißt aber: die Hoheitsaussage über den, der auf den Wolken des Himmels zum Gericht kommt, und die Niedrigkeitsaussage über den, der ‚sein Leben gibt für viele‘, was offenbar auf Jes. 53, 11 f. zurückgeht.“ Ähnlich und noch einmal in Nr. 51 in dem Artikel „Jesus Christus, Gottes Sohn und unser Herr“.

Jes. 53, 1 wird vom Evangelisten Johannes 12, 37 f. auf den Unglauben an Jesus, von Paulus in Röm. 10, 16 auf den Unglauben gegenüber dem Evangelium gedeutet. Philippus erklärt dem Kämmerer Jes. 53 (besonders V. 7 f.) als durch Christus erfüllt in Apostelgesch. 8, 28 ff. 1. Petr. 2, 21 ff. lehnt sich in V. 22. 24. 25 ausdrücklich an Jes. 53, 9. 5. 6, doch in 1, 19 auch an das Passahlamm an und hat also da wie 3, 18 (vgl. vielleicht Jes. 53, 7) und wie andere Apostel, wo sie von der stellvertretenden Genugtuung Christi reden, unsere Stelle als eine der wichtigsten Grundlagen, vgl. neben Röm. 4, 25, wo ausdrückliche Anlehnung an Jes. 53, 4 f. vorliegt, und neben Offenb. Joh. 5, 6; 13, 8 (wozu wohl Jes. 53, 7 und die ganze Umgebung jedenfalls zu vergleichen ist, doch auch wieder das Passahlamm): 1. Kor. 15, 3; 2. Kor. 5, 19 ff.; 1. Joh. 3, 5. Natürlich ist die ganze Anschauung nicht zu isolieren, sondern im Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Opferkultus überhaupt zu verstehen, vgl. Röm. 3, 21. 23 f. und den ganzen Hebräerbrief! Zum Passahlamm s. schon o. zu 1. Petr. 1, 19; Offenb. 5, 6; 13, 8 und 1. Kor. 15, 7; Joh. 19, 36.

Für die messianische Deutung ist auch noch die Ähnlichkeit von Jes. 53, 2 (Wurzel aus dürrem Erdreich) mit der messianischen Stelle 11, 1 wichtig (Rute vom Stamme Isai). In Jes. 53 erscheint der Knecht Jahwes zugleich als Hohepriester und als Opfer, vgl. für Letzteres 52, 15; 53, 10 und 12 (verglichen mit Lev. 16, 21 f.). Zu dem Grab bei dem Reichen s. den so aus-

führlichen Bericht in Matth. 27, 57—61, in dessen Anfang gleich der Reichtum des Joseph von Arimathia hervorgehoben wird. Wir schließen ab mit folgendem Zitat: „Die christliche Kirche, die beste Richterin, hat zu allen Zeiten in dieser Weissagung das getreue und wunderbar ähnliche Bild ihres Herrn und Heilandes in seinem versöhnenden Leiden und der auf dasselbe folgenden Herrlichkeit, in seiner Unschuld und Gerechtigkeit, in seiner Sanftmut und schweigenden Geduld..., in dem Begräbnis bei einem Reichen, V. 9, erkannt" (Hengstenberg a. a. O. S. 366 f.).

Für ein Individuum spricht der Ausdruck „Mann" V. 3; der Gottesknecht hat eine Seele V. 10. 12, findet Grab und Tod. Von einem historischen Individuum können die Aussagen nicht verstanden werden, weil die perfektischen Aussagen von futurischen unterbrochen werden, also ihrerseits nur perfecta prophetica sein können, weil Leben und Erfolg nach seinem Tod ausgesagt wird V. 8 (vgl. 1. Mose 5, 24). 10. 12; 52, 15 und diese Verherrlichung zum Teil auch wieder im perfectum ausgedrückt wird (s. o.); eben dadurch zwingen die Aussagen, die sonstigen perfektischen Formen ebenfalls von der Zukunft zu verstehen. Daß kein gewöhnlicher Sterblicher, allein oder als Kollektivum, auch nicht als frommer Teil des Volks, gemeint sein kann, folgt daraus, daß der Knecht Jahwes sündlos ist V. 9, der darum rechtfertigen kann V. 11. Gegen die Erklärung vom jüdischen Volk macht Hengstenberg mit Recht geltend: 1.) daß dieses sein Leiden niemals freiwillig auf sich nahm (gegen V. 10. 12), 2.) es niemals schuldlos trug (gegen V. 4—6), darum 3.) niemand rechtfertigen konnte, am allerwenigsten sich selbst, 4.) sein Leiden nicht still trug 45, 9 ff. (gegen 53, 7). Daß Heiden vom Volk Israel als dem Knecht Gottes reden könnten, scheitert an V. 8, wo Israel „mein Volk" genannt wird, ganz abgesehen davon, daß auch der Prophet 52, 15 die Besprengung der Heidenwelt aussagt und 53, 11 Gott sie in Aussicht stellt. Auf den Prophetenstand im Exil kann die Weissagung nicht gehen, von der verkehrten Datierung von Jes. 40 ff. abgesehen, weil ein solcher damals fehlte, von besonderen Leiden der Propheten damals aber überhaupt nichts bekannt ist. Endlich ist natürlich auch zu bedenken, daß die Lieder sämtlich denselben Verfasser haben, nämlich Jesaja, und also die Gründe, die von einer Stelle für die messianische Auffassung des

Gottesknechts gelten, auch für die andern mitgelten. Für die ausführliche Begründung, die wir hier nicht geben können, verweisen wir auf die immer noch grundlegende vorzügliche Abhandlung von Hengstenberg im II. Band seiner Christologie. Wir verwebten das Wichtigste in die gegebene Skizze. Auf S. 289—378 behandelt er Jes. 53, auf S. 214—289 und auf S. 378—392 sonstige messianische Stellen aus Jes. 40—66, insonderheit die andern Lieder vom Gottesknecht, und auf S. 188—214 geht er dem Zusammenhang von 40 ff. mit dem ersten Teil des Jesaja nach. Von meinen Arbeiten verweise ich außer der „Einl." auf die „Erw.", wo auf S. 151—232 die messianischen Weissagungen des I. Teils behandelt sind. In der Zeitschrift „Nach dem Gesetz und Zeugnis" 1935, S. 206 ff., wurde ein Vortrag von mir abgedruckt: „Die Einheit des Jesajabuches, eine Forderung des Glaubens und der Wissenschaft", von mir als Sonderabzug beziehbar. Hier wurde die Einheit durch den Aufbau, durch Ähnlichkeiten zwischen 1—39 und 40 ff., durch das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Jes. 40 ff. und andern alttestamentlichen Schriften, besonders Zephanja und Jeremia, endlich durch die Überlieferung nachgewiesen, und die Einheit wurde ebenso gefordert auf Grund des Weissagungsbeweises, den Jes. 40 ff. selbst führen, und der hinfällig wird, wenn Jes. 40 ff. erst im Exil entstanden wären, ferner durch die Lieder vom Gottesknecht, die die Kritik hinsichtlich ihres Zusammenhangs und ihrer Auffassung geradezu malträtiert hat, so daß dadurch die Interessen des Glaubens in schwerster Weise gefährdet sind. Endlich wurde darauf hingewiesen, daß auch hier die Kritik nur in der Bestreitung des einfachen biblischen Sachverhalts sich einig ist, sonst aber ein Kritiker mit den Ergebnissen des andern totgeschlagen wird.

Eine besondere Berücksichtigung verdient noch **40, 1—5**, eine Stelle, die uns zugleich den Übergang von den messianischen Aussagen zur Gottesvorstellung bilden kann. Die Stelle lautet nach den beiden ersten Versen, die zum Trost auffordern: „Es ist eine Stimme eines Predigers in der Wüste: Bereitet dem HErrn den Weg, macht auf dem Gefilde eine ebene Bahn unserm Gott! Alle Täler sollen erhöht werden, und alle Berge und Hügel sollen erniedrigt werden, und was ungleich ist, soll eben, und was höckericht ist, soll schlicht werden; denn die Herrlichkeit des HErrn soll offenbart werden,

und alles Fleisch miteinander wird es sehen. Denn des HErrn Mund hat's geredet." Die Stimme erschallt aus dem Bundesvolk; sie gehört dem Chor der göttlichen Diener an, dem der Prophet und die Propheten zuzuzählen sind, die aber in einer idealen Person verkörpert sind, vgl. V. 1. 3. 6. 9; 52, 7 f.; 62, 1. Diese richtet sich an das Bundesvolk, vgl. die Worte in V. 3 „unser Gott", und zwar zur Wegbereitung, worunter unmöglich nur die Beseitigung der Hindernisse bei der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft gemeint sein kann. Der Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes (s. 2. Mose 16, 10) entspricht vielmehr die innere Wegbereitung. So haben wir bereits hier den Gedanken von dem Boten des HErrn in Mal. 3, 1 vorbereitet, vgl. noch den dem Jesaja sonst allein eigentümlichen Ausdruck pinnah derekh in Jes. 40, 3; 57, 14; 62, 10 und Mal. 3, 1.* So haben wir also im Neuen Testament die rechte Auffassung, wenn beide Stellen miteinander verbunden sind, vgl. Matth. 3, 1 ff.; Mark. 1, 1—8, wobei Matthäus 3, 3 die Jesajastelle als die primäre ausdrücklich angibt. Selbstverständlich ist damit von Johannes, dem Täufer, Christus göttliche Herrlichkeit zugeschrieben, wenn er in ihm die in Jes. 40, 5 in Aussicht gestellte Herrlichkeit Jahwes erfüllt sieht. S. Weiteres unter Maleachi unter cc) und Hengstenbergs Christologie III, S. 604—607.

Gehen wir von der messianischen Hoffnung zu der **Gottes**vorstellung über, so tritt uns einmal die Verkündigung in 40—48 immer wieder entgegen, daß Gott die Entwicklung der Dinge vorher weiß, bestimmt voraussagt und ihrer absolut mächtig ist, vgl. 41, 1—7. 21—29; 42, 9; 43, 8—13; 45, 19—25; 46, 8—13; 48, 1—11. 12—15 f., weshalb gerade diese Kapitel unmöglich erst entstanden sein können, als Cyrus seinen Siegeszug durch die Welt hielt. Aber dieselbe Gottesvorstellung leuchtet auch hindurch durch die Beauftragung des Propheten im 6. Kapitel, durch die in Kap. 7 ff. aufgezeigte Entwicklung mit dem Machtwort gegenüber dem syrisch-ephraimitischen Plan: „Es soll nicht bestehen noch also gehen" 7, 7, vgl. 8, 10, in der Benutzung Assurs als Strafwerkzeug Gottes 10, 5 ff., vgl. 5, 26 ff.; 7, 18 ff.; 8, 7 f., bis es seinen Auftrag überschreitet und darum selbst zerbricht

* Bei Jesaja folgt die Verheißung auf die Mahnung; in Mal. ist die Reihenfolge nur umgekehrt; aber der Gedanke ist beide Male derselbe.

10, 7 ff.; 18, 5 f.; 14, 24 ff.; 17, 12 ff.; 31, 4 ff.; 37, 26, in den 10 Drohsprüchen gegen die Völker 13—23, in der stillen Ruhe, die zuschauen kann 18, 4 f., in der Verkündigung des Gottes, der alles von fern her schafft 22, 11, in der gewaltigen Völkerapokalypse 24—27, im Strafverfahren gegen Edom 34; 63, 1—6, in der Erläuterung des wunderbaren Planes durch das Gleichnis mit dem Tun des Landmanns 28, 23 ff., in der Herbeiführung der herrlichen Zeit 35, in der Erweckung des Gottesknechts, in der Herbeiführung des Einst 40 ff. (s. schon o. S. 334 f. und „Zur theol. Besinnung" VIII unter a 3 α.

In **Kap. 6** tritt uns bei der wunderbaren Erscheinung im Tempel zugleich das Unbeschreibliche von Gottes Wesen entgegen; schließlich ist es nur der Saum des Gewandes, der den Tempel erfüllt. Es begegnete uns Ähnliches schon bei den Gotteserscheinungen vor Moses und Elias Ex. 33 f. und 1. Kön. 19 sowie im Tempelweihgebet Salomos 1. Kön. 8. Schließlich bleibt es auch schon im Alten Testament bei der Wahrheit und Tatsache: Gott selbst kann niemand schauen (1. Tim. 6, 16; Joh. 1, 18); er verhüllt sich zugleich, wenn er sich enthüllt, und wo er sich in seiner Gnade einem Menschen mehr enthüllt als einem andern. — Gott gegenüber steht ferner der Spott über alle Götzen, die Nichtse sind, und über Götzenbilder, die in ihrer völligen Ohnmacht gezeigt werden, vgl. 2, 8. 18. 20; 40, 18 ff.; 44, 9 ff.; 45, 16; 42, 8; 43, 10 f.; 45, 5 f. 14. 18. 20 f.; 46, 8; 48, 12, vgl. schon Elias Spott 1. Kön. 18, 26 ff. und später Jer. 10, 1 ff. „Heilig, heilig, heilig" preisen dagegen Gott, von dem die ganze Erde voll ist, die Seraphim, das Geheimnis der Trinität andeutend, und als „der Heilige Israels" erscheint er in beiden Teilen des Jesaja, eine mächtige Klammer, mehr als 2 dutzendmal von 1, 4 an, während die Bezeichnung sich sonst nur etwa ½ dutzendmal im Alten Testament findet.

Wie der Messias mit dem Geist begabt ist 11, 1 f., so klingt die Joelverheißung in 4, 4 wieder, vgl. auch den Gegensatz in der Aussage: „Ägypten ist Mensch und nicht Gott, und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist" 31, 3, und die Verheißung nicht nur der äußeren, sondern auch der inneren Umwandlung in 29, 13 ff., wie umgekehrt der Geist tiefen Schlafs 19, 9 ff. dem Verstockungsgericht

von 6, 10 ff. entspricht; vor allem wird 32, 15 die Ausgießung des Geistes aus der Höhe direkt verheißen.

In den Weissagungen tritt Zion und der Tempel stark hervor, vgl. 2, 2 f.; 4, 5 f.; 8, 18; 14, 32; 18, 7; 28, 16 (29, 1 und 31, 9); 30, 29; 33, 20; 60; 66, 6, die alttestamentliche Form der Gegenwart Gottes (im Neuen Testament zugleich erfüllt und aufgehoben, vgl. Joh. 4, 24), s. unter VII.

Eschatologische Farben trägt die Heimkehr, so sehr, daß manche, wie Ravesteyn und Torrey, 40 ff. und schon vorher manche Partie ähnlichen Inhalts gar nicht in das Exil verlegten, sondern in die Zeit um 400! Vgl. 11, 15 f.; 14, 1 f.; 35; 40, 3 ff.; 57, 14; 62, 10; 60, 19 f.; 65, 17 f.; 66, 15 f. Aus den Endschilderungen von Kap. 24—27 seien besonders 25, 7 f. (vgl. 1. Kor. 15, 55); 26, 19 f. das Abtun des Todes und die Auferstehungshoffnung hervorgehoben. Zum Untergang der Welt 24, 19 vgl. 2. Petr. 3, 10, zum messianischen Mahl in Jes. 25: Matth. 8, 11; 22, 1 ff. und 26, 29.

Für die Aneignung des Heils ist bei Jesaja der Glaube stark betont (vgl. Gen. 15, 6): Es sei erinnert an das Wort 7, 9: „Gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!", an 28, 16: „Wer glaubt, der flieht nicht", an 30, 15: „Durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein", 40, 31: „Die auf den HErrn harren, kriegen neue Kraft, daß sie auffahren mit Flügeln wie Adler, daß sie laufen und nicht matt werden, daß sie wandeln und nicht müde werden", 43, 10: „Ihr aber seid meine Zeugen, spricht der HErr, und mein Knecht, den ich erwählt habe, auf daß ihr wisset und mir glaubt und versteht, daß Ich es bin", vgl. die Klage 53, 1: „Aber wer glaubt unserer Predigt?" und die Verstockung, die in einem Nicht-Verstehen und sich Nicht-Bekehren-Können besteht, 6, 9 ff. Jesaja selbst aber bleibt fest, wo alles in Aufregung ist, und kann zu dem gleichen Sinn und Handeln mahnen 7, 2 ff.; 37, 1 ff. 21 ff.

An Einzelheiten sei hingewiesen auf die Verwerfung eines gottwidrigen Kultus 1, 11 ff., worüber wir ja o. S. 337 ff. allgemein sprachen, vgl. auch 58, 1 ff., auf das an das Hohelied anklingende Weinbergslied 5, 1 ff., auf die Geißelung der sozialen Sünden 5, 8 ff. und den Preis sozialen Verhaltens 58, 6 ff., auf die Strafkapitel 1—3, auf die poetisch-dramatische Beschreibung des Sturzes des Königs von Babel in die Unterwelt 14, 3 ff.

Doch trotz der furchtbaren Gerichte, hinter denen doch die Sonne aufleuchtet, berechtigt Jesaja durch seinen Inhalt, wie durch seinen Namen, der „Jahwe hilft“ bedeutet (vgl. noch 51, 6. 8; 45, 8; 46, 13), wie durch die symbolischen Namen seiner Söhne (7, 3; 8, 3) und das Dasein der ihn umgebenden Jüngergemeinde 8, 10—20, zu der Aussage, daß er der Evangelist ist unter den Propheten (Hieronymus): „Er ist voller lebendiger, tröstlicher, herzlicher Sprüche für alle armen Gewissen und elende betrübte Herzen“, sagt Luther (zitiert nach Hengstenberg, Christologie II, S. 2).

cc) Das **sonst** theologisch Bedeutsame bei **Micha**. In 2, 12 f. ist der Messias als König dargestellt, der nach der Rückkehr des Volkes aus dem Exil an dessen Spitze zum Kampf auszieht, also eine Entwicklung, die den Aussagen 4, 6 f. parallel geht. Natürlich sind 2, 12 f. nicht Worte der falschen Propheten, da sie ja das Gericht, das diese bestreiten, als eingetreten voraussetzen; sie schließen dem Gedanken nach über den 11. parenthetischen Vers an V. 10 an. In Ergänzung zu der persönlichen Messiaserwartung würdigen 4, 1—7 den Zion nach seiner religiösen Bedeutung hin,* so daß hier am Schluß vom Königtum Jahwes die Rede ist wie Obadja 21 usw., und 4, 8—14 nach seinen äußeren Schicksalen. An der 3. Heilsweissagung 7, 7—20 wird der ethische Umschwung nach dem Vollzug des Gerichts verheißen und neben äußeren Segnungen die sündenvergebende Gnade und die ihre Verheißungen haltende Treue Gottes hervorgehoben. Alle 3 Verheißungen 2, 12 f.; 4 f.; 7, 7—20 sind für die Gliederung des Buches wesentlich bestimmend, sofern sie alle 3 Teile (Kap. 1—2; 3—5; 6—7) zum Abschluß bringen, und insofern das 3malige „Hört“ in 1, 2; 3, 1; 6, 1 die 3 Teile beginnt, womit sich der Prophet geflissentlich an die Botschaft des älteren Namensvetters Micha zur Zeit Ahabs 1. Kön. 22, 28 anlehnt und jedesmal Drohung und Verheißung einleitet.

Wiesen wir bei Jesajas Namen auf die Übereinstimmung mit seinem Auftrag hin, übrigens auch ein die beiden Teile des Jesaja zusammenschließendes Moment, so ist Micha 7, 18 („Wer ist Gott wie du?“) eine direkte Hindeutung auf den Namen des Propheten, der bedeutet: „Wer ist wie Jahwe?“, zeigt aber in der dort gegebenen

---

* Über 4, 1—4 s. o. S. 364 f.

Ausmalung, worin das Wesen dieses Gottes im tiefsten Sinne gesehen wird: er ist Gnade und Treue (s. 2, 7: „Meine Reden sind freundlich den Frommen"), obschon seiner Heiligkeit nichts vergeben wird, die sich vielmehr bis zur Androhung des Verbannungsgerichts steigert 1, 15 f.; 2, 4 f. 10. 12; 3, 12; 4, 9 f.; 5, 6 f.; 6, 16; 7, 12 f. 19 und sich gegen Samaria wie Juda wendet und 1, 3 f. von seiner Richtermajestät einen erschreckenden Eindruck gibt.

Einen besonders harten Kampf neben dem gegen die Mächtigen 2, 1 f., die Häupter 3, 1. 9 ff., die Richter 3, 1. 9 f., die Priester 3, 11 führt Micha gegen die falschen Propheten, also gegen die, deren die alttestamentliche Wissenschaft sich je und je bis in die neueste Zeit hinein glaubt annehmen zu sollen, etwas, was wohl nur übertroffen wird von denen, die einem Judas ein Denkmal bauen zu müssen meinten.

3, 8 zeugt demgegenüber davon, woher der Prophet seine Kraft hat: „Ich aber bin voll Kraft und Geistes des HErrn, voll Rechts und Stärke, daß ich Jakob sein Übertreten und Israel seine Sünde anzeigen darf."

Wie Amos, Hosea, Jesaja kämpft auch Micha in 6, 6 ff. gegen den falschen Kultus als opus operatum, das sich mit dem bloßen Vollzug ohne Rücksicht auf die Gesinnung zufrieden gibt, und gegen die falsche, nur eingebildete Sicherheit in 3, 11 („Ist nicht der HErr unter uns? Es kann kein Unglück über uns kommen") und zeigt demgegenüber, worauf es Gott ankomme (6, 8: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was der HErr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott").

Micha wendet sich besonders stark gegen die Stadtbewohner 1, 5 b. 13; 3, 10; 6, 9, freilich nicht nur an sie, vgl. 1, 8 ff.; 2, 3 f. 8. 9. 12 f.* Soziale Verfehlungen werden 2, 1 ff. 8 f.; 3, 3 f. 9 ff.; 7, 2 f. gegeißelt.

Von dem Eindruck seiner Botschaft, speziell von 3, 12 (: „Darum wird Zion um euretwillen wie ein Acker gepflügt werden, und Jerusalem wird zum Steinhaufen werden und der Berg des Tempels zu einer wilden Höhe"), berichtet Jer. 26, 16 ff.; daß Micha damals

* Über Sellins phantasievolle Konstruktion unterrichtet die „Einl." S. 147 f.; wir haben keinen Grund, hier darauf zurückzukommen.

nicht behindert wurde, sondern die Herzen traf, kam Jeremia 100 Jahre später zugute. In 9, 10 lehnt Jeremia selbst sich an Micha 3, 12 an. Im Neuen Testament ist seine Weissagung von Bethlehem Ephrata als Geburtsort des Messias in der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenland wichtig geworden (Micha 5, 1 vgl. mit Matth. 2, 1 ff.). Den Schlußvers des Michabuches von der Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheißung läßt Zacharias in seinem Lobgesang Luk. 1, 73 anklingen. Die Schilderung der Feindschaft in den Familien aber aus Micha 7, 5 f. benutzt Jesus in seinen eschatologischen Reden Matth. 10, 35 f.; Mark. 13, 12; Luk. 12, 53. In umgekehrter Richtung nach hinten zu begegnet uns Joels „Tag des HErrn" in 4, 6 (1); 5, 9; 7, 4. 11. 12. Wie vertraut Micha mit der Geschichte des Pentateuch ist, zeigt 6, 4 ff. (Auszug aus Ägypten, Mose, Aaron, Mirjam, Balak-Bileam!).

ε) Das Prophetenpaar **Nahum** (gegen **Assur**) und **Habakuk** (gegen **Babel**). aa) Das Recht der **Zusammenfassung.** Abzulehnen ist eine vermeintliche Gemeinsamkeit, indem man beide Bücher ansehen will als prophetische Liturgien, die sich mehr oder weniger auf gegenwärtige oder eben vergangene Ereignisse beziehen sollen, und als Kultprophetien, die auf eine Stufe gerückt werden mit nationalen Heilsprophetien der „falschen" Propheten (s. o. S. 380). — Haben wir es bei Jesaja und Micha jedesmal mit Assur und Babel als Objekten der Weissagung zu tun, so wendet sich Nahum gegen Assur und Habakuk gegen Babel. So treten sie also gleichsam zusammen dem vorigen Prophetenpaar als eine Einheit gegenüber. Beide Propheten sind kurz, entsprechen sich ungefähr in ihrer Länge (3 Kap.), aber auch noch dadurch, daß die je ersten beiden Kapitel untereinander ähnlich sind, d. h. Nahum 2 entspricht 1, und Hab. 2 entspricht 1. Auch die Schlußverse Nah. 3, 18 f. und Hab. 3, 16—19 sind vergleichbar, wie die je 3 Kapitel überhaupt einander in Länge und Gliederung einander entsprechen. Ebenso werden beide zeitlich dadurch zusammengehalten, daß sie, da sie bestimmt Weissagungen sind, nicht zu tief hinabgedrückt werden dürfen, Nahum nicht, weil kurz vor der Eroberung Ninives 612 Israel seinen Druck kaum mehr spürte, Habakuk nicht, weil er die Chaldäer noch sehr allgemein beschreibt, auch von Zephanja bereits stark benutzt

wird. Endlich lehnen sich Nahum und Habakuk beide an Jesaja an (ersterer fast nur an diesen): Vgl. Nah. 1, 13 und Jes. 10, 27 (9, 3)—2, 1 und Jes. 52, 1. 7 (Röm. 10, 15)—3, 5 und Jes. 47, 3—3, 7 und Jes. 51, 19 — — Hab. 2, 1 und Jes. 21, 8—2, 4a und Jes. 48, 22; 57, 29 — Hab. 2, 4b und Jes. 7, 9 — Hab. 2, 6 und Jes. 14, 4 — Hab. 2, 8 und Jes. 14, 6. 12. 17 — Hab. 2, 9 und Jes. 14, 12—14 — Hab. 2, 14 und Jes. 11, 9 — Hab. 2, 16 und Jes. 51, 22 f. — Hab. 2, 17 und Jes. 14, 8 — Hab. 2, 18 f. und Jes. 40, 19 f.; 42, 17; 44, 9—20 — Hab. 2, 20 und Jes. 6, 1. 3.* Auch die Spottlieder über Ninive (besonders Nah. 3, 8 ff.) und das 5fache Wehe in Hab. 2, 6—20 sind vergleichbar; ebenso die gewaltige Gottesvorstellung in Nah. 1 und Hab. 3.

Da beide Propheten es mit Weltmächten zu tun haben, unter deren Druck Israel stand oder kam, so liegt es darin begründet, daß diese Propheten hier weniger die Schuld des erwählten Volkes betonen. Sie aber damit in die Linie der berufsmäßigen Volkspropheten zu stellen, die Juda Heil verkündigen, ist eine abzulehnende Anschauung, wenn wir uns darauf besinnen, wie Micha vorher (s. o. S. 380) und Jeremia und Hesekiel nachher (s. u.) über diese Propheten zu reden wissen. Wenn irgendwo, so gilt hier: Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe! Denn sowohl Nahum als Habakuk richten die feindlichen Völker nach göttlichem Maßstab (wie z. B. auch Amos, s. o. S. 351) Nah. 2, 13—3, 1. 4. 19. Andererseits ist die Demütigung Israels, wie sie 1, 12 f. ausgesprochen wird und 2, 3 zugrunde liegt, natürlich nicht ohne Schuld seitens des erwählten Volkes gedacht. Und 1, 3 läßt vor Jahwe niemand ohne Schuld dastehen. Ebenso geht bei Habakuk Babel seines Übermuts wegen zugrunde, vgl. 1, 2 ff. 9—11. 16 f.; 2, 5 f. 8 ff.; 3, 13. Andererseits liegt darin Strafe für Juda 1, 12; Gott ist der reine, der Übles nicht sehen kann 1, 13 und der Barmherzigkeit gedenkt 3, 2. Vor allem gibt **2, 4** den allgemeinen Grundsatz: Für den Frommen ist schließlich alles auf den Glauben (vgl. Gen. 15, 6) gestellt, wie Paulus Röm. 1, 17 (3, 21 f.); Gal. 3, 11 und nach ihm Luther richtig erkannt und erfahren hatten. Übrigens auch

* Soweit es sich bei den aus Jes. angeführten Stellen um solche handelt, die von der Kritik als spät angesetzt zu werden pflegen, liegt in der Aufstellung natürlich ein Moment, das der Jesaja-Kritik entgegenarbeitet, s. dazu o. S. 375.

Nahum betont das Vertrauen 1, 7, wie schon namentlich Jesaja vor ihm (s. o. S. 378).

Nahum und Habakuk sind trotz zahlreicher Anlehnungen noch völlig originale Propheten.

bb) Das **Besondere** in der Theologie **Nahums**. Gewaltig erscheint der Gottesbegriff bei Nahum. Gott ist gleich in dem Psalm Nah. 1, 2 ff.; ferner 2, 14; 3, 5 der Vergelter seiner Feinde, aber zugleich für die Seinen der rechte Tröster. Das bedeutet der Name Nahums und wird in 3, 7 b im Widerspiel zu 1, 3. 7. 13; 2, 1 ff. ausdrücklich hervorgehoben. Juda wird frei werden 1, 13 und Frieden haben 2, 1 und darin seinen Kult rein ausüben. Nahum ist für Assur die harte Ergänzung nach Jona. In 1, 4 schließt er sich wohl absichtlich an seinen Vorgänger Micha 7, 14 an (Karmel-Basan).

cc) Das **Besondere** in der Theologie **Habakuks**. Was Gott tun wird, ist völlig unberechenbar 1, 5, wie es schon Jesaja betonte (s. o. S. 376 f.). Bemerkenswert ist 2, 20: „Der HErr ist in seinem heiligen Tempel! Es sei vor ihm still alle Welt!“ (Vgl. Sach. 2, 17; Offenb. 8, 1, auch Ps. 76, 9.) In der gewaltigen Theophanie im 3. Kap. lehnt sich Habakuk an die Überlieferung des Pentateuch wie der Richterzeit an: Vgl. 3, 3 mit Deut. 33, 2 und Richt. 5, 4; Hab. 3, 8. 15 mit Ex. 15 — Hab. 3, 9 mit Ex. 17, 6 und Num. 20, 11 — Hab. 3, 10 mit Richt. 5, 5 (Hab. 3, 11 mit Jos. 10, 13) — Hab. 3, 13 mit Deut. 32, 41 f. — Hab. 3, 14 mit Ex. 15, 9 — Hab. 3, 19 mit Deut. 32, 13; 33, 29. Aber auch schon vorher finden sich Beziehungen, vgl. 1, 3. 13 und Num. 23, 21 — Hab. 2, 4 und Gen. 15, 6. Kap. 2 ist außer mit Anklängen an Jesaja (s. o.) auch mit solchen an Micha durchsetzt, vgl. 2, 6 und Micha 2, 4 — Hab. 2, 12 und Micha 3, 10 — Hab. 2, 20 und Micha 1, 2.

Für die Inspiration und die Auffassung der Weissagung ist charakteristisch 2, 1 das gespannte Hinschauen, 2, 2 die gebotene Niederschrift (vgl. Jes. 8, 1 ff.), die Gewißheit der Erfüllung 2, 3, worauf 2. Petr. 3, 9 zurückgreift; 2, 3 lautet: „Die Weissagung wird ja noch erfüllt werden zu seiner Zeit und strebt dem Ende zu und trügt nicht; ob sie aber verzieht, so harre ihrer; sie wird gewiß kommen und nicht ausbleiben.“

ζ) **Zephanja, Jeremia** und **Hesekiel**, weitere Propheten der **babylonischen** Krisis. aa) **Zusammenfassung und Sonderung.** Zunächst ist festzustellen, daß Zephanja nicht der assyrischen Periode, sondern der babylonischen zuzuweisen ist gegen Sellin.* Das ist schon deshalb wahrscheinlich, weil er in Josias Zeit hineinfällt, wo Assur keine so drohende Gefahr mehr war, wenn es auch neben Philistäa, Moab, Ammon, Kusch genannt wird (Kap. 2). Daß der furchtbare Tag Jahwes für Juda das Exil bedeutet, ist aus der Beschreibung im 1. Kap., besonders V. 8 ff. 13, sehr wahrscheinlich, nach 3, 20 sicher vorausgesetzt. Da die religiös-sittlichen Zustände in Jerusalem 1, 4—6. 8—12; 3, 1—7 sich mit Jer. 2—6; 7—9; 21, 11—22, 11 berühren, bei Zephanja aber die Gerichtsschilderungen viel allgemeiner sind als die Einzelausführungen Jeremias, so wird Zephanja der frühere von beiden sein und wohl in die Anfangszeit Josias gehören. Dahin weist auch die Genealogie am Anfang, die nur bei Zephanja von allen Propheten auf 4 Glieder angegeben wird und vermutlich darum so weit zurückgeführt ist, weil Hiskia der bekannte König sein wird. Daß Jeremia weiter hinabreicht, ist sicher. Da Jeremia zwar den Fall Jerusalems erlebt, aber nicht mit ins babylonische Exil geht, könnte man versucht sein, Zephanja und Jeremia als ein besonderes Prophetenpaar zusammenzufassen, besonders bei der angedeuteten Verwandtschaft. Zephanja hat auch das mit Jeremia gemeinsam, daß beide die Zahl der stark von den früheren Propheten abhängigen Gottesmänner beginnen. Hesekiel, der wohl auch den Fall Jerusalems erlebt, aber schon vorher mit Jojachin ins babylonische Exil gekommen war, würde mit Daniel ein Paar bilden, den Hesekiel 14, 14—20; 28, 3 als gerechten (neben Noah und Hiob) und weisen Mann kannte, und der unter Jojakim gleichfalls nach Babel kam Dan. 1, 1 und bis zum 3. Jahr des Cyrus Weissagungen empfing 10, 1. Doch steht Daniel unter dem Kethubhim und ist also vielmehr dort zu behandeln. Andererseits weisen Jeremia und Hesekiel nicht nur dem Umfang, sondern auch der Zeit und dem Inhalt nach eine so nahe Verwandtschaft auf, daß wir beide Propheten nicht voneinander trennen, sondern sie zusammennehmen möchten.

* Im „Zwölfprophetenbuch“ und in der „Religionsgeschichte“ III, § 3, 5.

Es ist also hier nun noch kurz auf diese Verwandtschaft zwischen Jeremia und Hesekiel einzugehen, ehe wir über jeden der 3 Propheten einzelne Andeutungen in theologischer Beziehung geben. Jeremia ist mit seinem persönlichen Schicksal mit dem Fall Babels aufs engste verflochten; das ist der Unterschied gegen seine Vorgänger, daß er die babylonische Katastrophe nicht nur vorausverkündigt, sondern erlebt und sie mit seiner Botschaft begleitet. So bildet der Bericht Kap. 39 einen tiefen Einschnitt in das Prophetenbuch bis zu Kap. 44 hin und dann noch einmal 50—52, wo nun der Untergang Babels und die Befreiung Israels in Aussicht genommen und dabei die Geschichte von der Zerstörung Jerusalems noch einmal geschildert wird, um mit der Erzählung von Jojachins Begnadigung schließen zu können, so daß der Schluß des Jeremiabuches und der Königsbücher gleichlauten, jedenfalls beide auf Jeremias Schilderung zurückgehend (s. o. das Verhältnis der Propheten zur Geschichtsschreibung auf S. 290 ff.). Beide Propheten arbeiten gegen falsche Illusionen hinsichtlich des politischen Geschicks des erwählten Volkes, s. Hes. 17, 1 ff.; 13, 1 ff., überhaupt Kap. 1—24, bei Jer. besonders Kap. 24 das Gesicht von den 2 Feigenkörben. Bei beiden ist daher auch der Gegensatz gegen die falschen Propheten besonders stark wie in Micha 3 (und schon Deut. 13; 18), vgl. Jer. 2, 26; 5, 31; 6, 13; 8, 10 f.; 14, 14 ff.; 23, 9 ff.; 27—29; Hes. 13, 1 ff. (Jeremia betont es, daß der Heilsprophet durch die Erfüllung sich legitimiert 28, 9). Noch einschneidender wirkt die Eroberung Jerusalems auf Hesekiel, vgl. die ergreifende Schilderung vom Tod seiner Frau (Kap. 24), die er nicht beklagen darf, weil der Vorgang Gleichnis wird. Ich glaube, daß mit dem 33. Kap. der tiefste Einschnitt im Buch Hesekiel zu machen ist. Mit Kap. 34 setzt die zusammenhängende Heilsverkündigung ein, die bis zum Schluß des Buches reicht.* Auch darin ähneln sich Jeremia und Hesekiel rein äußerlich, daß beide lange Abschnitte

* Kap. 33, das 1—24 wiederholt, bringt V. 21 ff. die Kunde von der Eroberung Jerusalems, dessen Zerstörung Kap. 24 durch das Gleichnis von dem zu erhitzenden Topf veranschaulicht war. Danach bin ich geneigt, Kap. 25—32, die 7 Orakel gegen fremde Völker nicht zur Heilspredigt zu rechnen (sofern sie Israel Erleichterung ihrer Lage bringen könnten), sondern noch zur Drohpredigt.

gegen fremde Völker bringen, und zwar Hesekiel gegen 7,* Jer. 46—51 gegen 10, vgl. die 7 Orakel in Amos (geordnet 3+3+1), ehe Israel die Drohbotschaft erreicht, und die 10 in Jes. 13—23.

Beide bedrohen die ungetreuen Hirten (Jer. 23, 1 ff.; Hes. 34, 2 ff.). Beide Propheten betonen weiter — und damit kommen wir auf das Innerlichste — den Individualismus in der Religion, vgl. die Verheißung der Ablehnung des Sprichworts: „Die Väter haben Herlinge gegessen, und der Kinder Zähne sind stumpf geworden" Jer. 31, 29 und Hes. 18, 2 ff. Dazu stimmt die Verheißung des innerlich erneuerten oder des fleischernen Herzens, vgl. Jer. 24, 7; 32, 39 f.; 31, 33 f. und Hes. 36, 26 f.; 11, 19; 37, 24.

Was die Weissagung angeht, so kommt bei beiden Propheten, die ja selbst priesterlichen Geschlechts waren (Jer. 1, 1; Hes. 1, 3), neben dem königlichen Moment (s. Jer. 23, 5 f.; 33, 14 f.: Davids rechter Sproß und dazu o. S. 357 f., Hes. 17, 22—24,** 21, 30—32;*** 34, 23 f.; 37, 22. 24 f. (Jahwes Knecht David über das wiedergeeinte Reich); 44, 1—3; 45, 7 f. 13—17. 22 ff.; 46, 2. 8. 12 (Der „Fürst", der nasi') das priesterlich-hohepriesterliche zur Geltung, s. Jer. 30, 21; 33, 17 f. und bei Hes. 21, 31 a; 45, 17. 22—25. Hier werden die Anschauungen von Jes. 53 nachwirken, wie sie die Verbindung von Königtum und Priestertum in der messianischen Hoffnung Sacharjas 3 f.; 6, 9—15 (besonders in V. 11—13) vorbilden. Beide Propheten stellen für die Zukunft die Vereinigung und Begnadigung der geteilten Reiche in Aussicht, nachdem sie diese abfällig beurteilt haben, vgl. Hes. 37, 15 ff.; Jer. 3, 14—18; 23, 5 ff.; 30 f. einerseits, Hes. 23 und 16; Jer. 3, 6 ff. andererseits.

---

* Das Buch Hesekiel ist zeitlich geordnet, vgl. die 7 Daten: 1, 1 f. (3, 16); 8, 1; 20, 1; 24, 1; 33, 21; 40, 1. Eine Art Enclave im ganzen bilden die Weissagungen gegen die 7 fremden Völker: Ammon, Moab, Edom, Philister (25, 1 ff. 8 ff. 12 ff. 15 ff), Tyrus (26, 1), Sidon (28, 20), Ägypten (29, 1). Hier sind wieder 7 Datierungen gegeben, wohlgemerkt nicht mit den Völkern ohne weiteres gleichlaufend: 26, 1; 29, 1. 17; 30, 20; 31, 1; 32, 1. 17, abgesehen von der auf Tyrus bezüglichen zweiten Angabe in 29, 17 (verglichen mit 26, 1), auch zeitlich geordnet.

** Verpflanzung des zarten Reises.

*** Hinweis auf den Shilo von Gen. 49, 10 s. o. S. 142 ff.

Wenn man dies alles bedenkt, so möchte es vielleicht auch manchem berechtigt erscheinen, Zephanja von Jeremia und Hesekiel zu trennen und dann lieber für sich zu behandeln, wie ja auch Joel am Anfang und Maleachi am Schluß eine ganz besondere Stellung einnehmen. Doch halten uns die nachgewiesenen Ähnlichkeiten zwischen Zephanja und Jeremia doch davon ab, diese beiden Propheten ganz voneinander zu scheiden.

bb) Das **Besondere** in der Prophetie des **Zephanja.** Hier tritt uns der von Joel eingeführte, zur Zeit des Amos einseitig mißverstandene und von diesem Propheten zurechtgerückte, von Obadja stark benutzte Tag Jahwes noch einmal ganz markant entgegen. 1, 1—11 kommt er 4 mal, 2, 1—3 3 mal (also im ganzen 7 mal) vor, 1, 14—18 aber sogar 10 mal. Bei Zephanja bringt er sowohl über Jerusalem (V. 12) wie über den ganzen Erdboden und einzelne Völker furchtbarstes Gericht. Aber schließlich wird den Völkern wie Jerusalem das Heil zuteil, vgl. 2, 11; 3, 9.* Bei Zephanja, der sich allenthalben anlehnt, wirken in 2, 3 und 3, 12 Gedanken von Jes. 40 ff. weiter, indem hier Armut und Elend und Demut und Gottvertrauen zusammengehen. Ebenso begegnet uns der bei Jesaja so wichtige Restgedanke bei Zephanja. Das Büchlein ist voll herrlicher Adventstexte; man vgl. außer dem Angeführten nur 3, 14—17, Klänge, wie sie später von Sacharja übernommen wurden: „Jauchze, du Tochter Zion! Rufet, Israel! Freue dich und sei fröhlich von ganzem Herzen, du Tochter Jerusalem! Denn der HErr hat deine Strafe weggenommen und deinen Feind abgewendet. Der König Israels, der HErr, ist bei dir, daß du dich vor keinem Unglück mehr fürchten darfst. Jenes Tags wird man sprechen zu Jerusalem: Fürchte dich nicht! und zu Zion: Laß deine Hände nicht laß werden! Denn der HErr, dein Gott, ist bei dir, ein starker, der hilft; er wird sich über dich freuen und schweigen in seiner Liebe; er wird über dir mit Schall fröhlich sein." — Daneben kommt der Gerichtsernst des 2. Advent zum vollen Ausdruck (1, 1—2, 3; 2, 4—3, 8).

* Sellin, der gegen die Früheren in seinen kritischen Anschauungen sehr zahm ist, bringt es doch fertig, gerade den universalen Gedanken zu streichen, indem er 2, 10 f. als Glosse ansieht und 3, 9 „die Völker" in „mein Volk" einfach umkorrigiert.

cc) Das **Besondere** des Propheten **Jeremia.** Wir gehen noch mit ein paar Worten auf die Stellen ein, die wir unter aa) bereits kurz verwendeten: Jer. 23, 5 f. und 33, 15 f., vgl. S. 386; auch 30, 9* wird auf die davidische Hoffnung in einer Form verwiesen, die sich an 2. Sam. 7, näher wohl an 2. Sam. 23, 5 und ganz nah an Jes. 4, 2 anschließt (s. o. S. 357 f.), bis der Sproß (ṣemach) in Sach. 3, 8 und 6, 12 direkt zum Messiasnamen wird. Äußeren Schutz wie gerechtes Regiment wird er üben. Sein Name „Jahwe, unsere Gerechtigkeit", wird im Sinne der heilschaffenden Gerechtigkeit (s. besonders schon bei Jes. 41, 10; 45, 24 f.) und im Sinne der hohepriesterlichen Vorstellung zu deuten sein (s. o. und Jer. 33, 17 ff.; 30, 21). Von den Heilsweissagungen, die gleich bei der Berufung Jeremias, wenn auch als zweites und also zunächst noch zurücktretendes Moment seiner Aufgabe hingestellt werden und also von seinem Buch ganz unablösbar sind,** ist am bedeutsamsten die vom „Neuen Bund" 31, 31—34, der nach dem Bruch des Alten sich notwendig erweist (vgl. 11, 6—8), soll dem Volk überhaupt geholfen werden, und der sich in 3 Stücken als wirksam erweist: in der Sündenvergebung, in der selbständigen Heilserkenntnis und in dem willigen, von Gott geschenkten Gehorsam.*** Die Unterscheidung der beiden Testamente der Bibel ruht auf dieser Stelle; die Stiftung des Neuen Testaments durch Christus wird bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls erwähnt und der

---

* „Sie werden Jahwe, ihrem Gott, dienen und ihrem König David, den ich ihnen erwecke."

** 1, 10: „Siehe, ich bestelle dich dieses Tags über die Völker und über die Königreiche, daß du ausreißen und zerstören und verderben und niederreißen sollst, bauen und pflanzen", vgl. 18, 7. 9; 31, 28. 4 ff. (42, 10).

*** Die Stelle lautet: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der HErr, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund machen. Nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern machte, da ich sie bei der Hand nahm, daß ich sie aus Ägyptenland führte; welchen Bund mit mir sie nicht gehalten haben, und ich war doch ihr Eheherr, spricht der HErr; sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel machen will nach dieser Zeit, spricht der HErr: Ich will mein Gesetz in ihr Inneres geben und in ihr Herz schreiben, so will ich ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein. Und wird keiner den andern noch ein Bruder den andern lehren und sagen: ‚Erkennet den HErrn', sondern sie sollen mich alle kennen, beide, klein und groß, spricht der HErr. Denn ich will ihnen ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nimmermehr gedenken."

Stiftung des Sinaibundes und seines Blutopfers in Ex. 24, 1 ff. parallel- und gegenübergestellt (Matth. 26, 26 ff.).

Es ist ganz richtig, daß bei Jeremia der Individualismus stark betont wird. Hierhin gehört auch die Hervorhebung der Beschneidung des Herzens 4, 4 (vgl. 14), womit allerdings nur Deut. 10, 16 als Forderung und 30, 6 als Verheißung neu aufgegriffen wird, wie auch schon Hos. 10, 12 Ähnliches von neuem verlangt hat („Darum säet euch Gerechtigkeit und erntet Liebe; pflüget ein Neues, weil es Zeit ist, den HErrn zu suchen, bis daß er komme und lasse regnen über euch Gerechtigkeit"). Neben den Individualismus tritt die starke Betonung des Universalismus, nicht nur im Sinne des Waltens Gottes über die fremden Völker und in der Natur, sondern auch in der Anteilnahme der ersteren am einstigen Heil, vgl. 1, (5.) 10; 3, 17; 4, 2; 12, 16; 16, 19 ff. usw., wie freilich dieser Zug uns auch bei Amos 9, 12; Jes. 2, 2 ff.; 8, 23 ff.; 11, 10; 18, 7; 19, 18—25; 23, 18; 40 ff. usw. (s. o. S. 367), bei Jona, bei Micha 4, 1 ff.; 5, 3. 6; 7, 12. 17 schon entgegentrat und bereits in der Verheißung an Abraham Gen. 12, 1—3 im Zusammenhang mit der vorausgehenden Menschheitsgeschichte begründet ist. — Dem Zug nach Verinnerlichung der Religion entspricht es, wenn Jeremia wie Amos 5, 21 ff.; Hos. 6, 6; Jes. 1 sich gegen eine bloß äußerlich-kultische Frömmigkeit richtet, so gegen das falsche Vertrauen auf den Tempel 7, 4, auf Opfer 6, 20; 7, 21 ff., auf den Besitz der Tora und Schaffung von Weisungen 8, 8; aber man darf nun doch alle diese Beobachtungen nicht überspannen (s. o. S. 337 ff.). Trotz allen Individualismus, wie ja der Prophet selbst in ständigem Gebetsverkehr mit Gott ist 12, 1—4; 15, 15—18; 20, 7—12 usw. und ihn bei Israel voraussetzt 3, 22 ff.; 14, 8 f. 19—22, findet eine Loslösung vom Volk ebensowenig statt wie beim Universalismus: Der einzelne und die Heiden sind etwas nur in der Verbindung mit dem israelitischen Volk, das zunächst Gottes Volk ist, wird und bleibt, vgl. 23, 1 ff.; 24, 7; 31, 1 ff. 31 ff.; 32, 38; 33, 17, so daß man die alttestamentliche Schranke, die erst im Neuen Testament aufgehoben wird, nicht übersehen und nicht überspringen darf. Ebensowenig denkt der Prophet daran, etwa im Anschluß an 3, 16 (Nichtwiedererstehen der Bundeslade) die Verbindung mit Gott von jeder kultischen Bindung, wenigstens in der Zukunft, lösen zu können. Man darf auch

diesen Propheten nicht in falscher Weise spiritualisieren. Wie der Tempel und das Gotteshaus in Silo vorher faktisch Gottes Wohnstätte war (7, 10 ff.; 26, 9; 14, 21; 17, 12), so bleibt auch für die Zukunft die Offenbarung Gottes gebunden an das Heilige Land, an Jerusalem, an Zion (12, 15; 31, 38 ff.; 32; 33, 9; 3, 17; 30, 18; 31, 6. 11 f., vgl. o. zu Jesaja S. 378). Ebenso nimmt Jeremia Opfer für die Heilszeit auf 17, 26; 31, 14; 33, 18 und setzt auch da den Sabbat voraus 17, 24 f.* Priester wird es nach Jeremia ebenfalls in der Zukunft geben 31, 14 geradeso wie den Priesterkönig 23, 5 f.; 33, 15 f. 17 f.; 30, 9. 21. Auch 33, 22 ist eben an einen besonderen Stand und noch nicht an das allgemeine Priesterkönigtum gedacht. S. hierzu noch unter VII.

Zum Gottesbegriff sei folgendes gesagt: Während die Götzen kraftlos sind 2, 5. 8. 11 a; 5, 7; 8, 19; 13, 25; 14, 22; 16, 20,** ist Gottes Wirken universal (s. o.) und unwiderstehlich. — Die Berufungsvision, die wie das ganze erste Kapitel das Thema für das gesamte folgende Buch gibt („Einl." 112 ff.***), läßt Jeremias Einspruch, er sei zu jung, so wenig gelten, wie Gott einst des Moses Weigerung durchläßt; aus 15, 20 f.; 17, 17; 20, 7—18; 23, 9 sehen wir, was es mit dem Prophetsein auf sich hat. Je mehr Jeremia mit seinem Volk leidet 8, 23 und für sein Volk fürbittend eintreten möchte und es doch nicht mehr darf 7, 16; 14, 11, um so schwerer ist es für ihn, feste Burg, eiserne Säule, eherne

* Darum ist es auch unmöglich 7, 21 ff.; 6, 20 als gegen jedes Opfer gemünzt anzusehen, s. o. S. 222. Über die sprachliche Erklärung der ersteren Stelle s. meine „Bedenken" S. 65 f. 61. Wenn man nicht übersetzen darf: „betreffend die Opfer", sondern „aus Anlaß von Opfern", so verkehrt sich die Stelle aus einem Beweis gegen die Opfer vielmehr in einen für sie!

** Nach Gaupp, s. u., wird der Götzendienst als Untreue bei Hosea, bei Jesaja als Absurdität (44, 12 ff.), bei Jeremia 2, 4 ff. als Undank, bei Hesekiel als Häßlichkeit gezeichnet, letzteres geschieht jedoch im Anschluß an Lev. 26, 30; Deut. 29, 16, s. Hes. 6, 4 ff.; 14, 3; 20, 7; 23, 37 usw.

*** Das Buch zerfällt in die 3 großen Teile: 1—25; 26—35; 36—52. — Inhaltlich entsprechen diese 3 Teile den 3 Abschnitten der Berufungsgeschichte: 1, 4—10 (die Ausrüstung Jeremias mit dem Wort, das er Völkern und Königreichen predigt, und mit dem er zerstört und aufbaut) ist wie eine Gesamtüberschrift über Kap. 1—25. 1, 11—12 (das in Aktion tretende Wort Gottes, dessen Erfüllung bei drohendem wie verheißendem Inhalt gleich gewiß ist) paßt als Motto über den zweiten Teil. 1, 13—19 (die Ankündigung der Einnahme Jerusalems) entspricht dem dritten Teil.

Ringmauer zu sein 1, 18 (15, 20). Sein Auftrag geht über das Maß dessen, was Menschen ertragen können, fast hinaus: gegen alle natürlichen Wünsche dem eigenen Volk den sicheren Untergang verkünden zu müssen 11, 14, die Unbekehrbaren zur Umkehr zu rufen 13, 15—17, mit jedem Wort nur Zorn und Haß zu ernten 15, 10, wehrlos einer Schar von Widersachern ausgeliefert zu sein 11, 19 und sich von Gott im Stich gelassen zu fühlen 15, 18, — das ist ein Amt, das den Propheten zum Schmerzensmanne macht („Einl." S. 109 f.). — Jeremia, der persönlich mit seiner Botschaft verbunden ist wie sonst nur noch Hosea und Hesekiel, wird in seinem Schicksal zu einem Typus Christi, so daß man ihn bisweilen als Urbild für den Knecht Jahwes aus Jes. 40 ff. ansehen konnte (vgl. 11, 19: „Ich war wie ein zahmes Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird"), allerdings irrigerweise, da der Prophet trotz aller prophetischen Vergegenwärtigung dort von der Zukunft redet, außerdem vor Jeremia anzusetzen ist (s. o. S. 374 f., auch 139).

Für die Auffassung von der Inspiration ist Jer. 1, 9 wichtig: „Und Jahwe reckte seine Hand aus (vgl. Hes. 8, 1) und rührte meinen Mund an, und Jahwe sprach zu mir: ‚Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund.'" In die zwingende Gewalt des göttlichen Auftrags läßt uns 20, 7, 9 blicken: „Jahwe, du hast mich beredet, und ich habe mich bereden lassen. Du bist auf mich eingedrungen und wurdest zu stark.... Und ich sagte: Ich will seiner nicht gedenken, und ich will nicht mehr in seinem Namen predigen, aber da war in meinem Herzen ein brennendes Feuer, eingeschlossen in meinen Gebeinen; und mühte ich mich ab, es auszuhalten, so vermochte ich es doch nicht." Andererseits finden wir das an Ps. 1 erinnernde Bekenntnis von 15, 16: „Fanden sich Worte von dir, so verschlang ich sie, und es wurde mir dein Wort zur Wonne und zur Freude meines Herzens, denn dein Name ist über mir genannt, Jahwe, Gott der Heerscharen." Freilich wird Gottes Wort auch zum Hammer, der Felsen zerschlägt 23, 29. Während Jeremia den falschen Propheten gegenüber sonst seiner Sache völlig gewiß ist, vgl. 23, 9—40; 29, 31 f., so kann er doch in einem einzelnen Fall dem Hananja und seiner Heilsbotschaft erst persönlich mit seinem Wunsche beipflichten, bis der Auftrag Gottes in anderer Richtung ergeht, vgl. 28, besonders V. 5 ff. 12 ff. — Von besonderer Wichtigkeit sind noch die

70 Jahre, die Jeremia als Zeit der babylonischen Gefangenschaft weissagt, vgl. 25, 11 f.; 29, 10, zusammengehalten einmal mit den historischen Berichten von 2. Chron. 36, 21—23; Esra 1, 1 und sodann mit den prophetischen Aussagen von Dan. 9, 2. 24 ff. (s. u.); Sach. 1, 12; 7, 5. Bei der Bestimmtheit der Jahre, an der nicht die geringste Unsicherheit zu bemerken ist, bei den genannten Rückbeziehungen und Weiterausgestaltungen ist ganz deutlich, daß, soweit die „Ergebnisse" der alttestamentlichen Wissenschaft nicht mit diesen Tatsachen zusammenstimmen, ein Fehler bei der Wissenschaft liegen muß, so daß auch nach dieser Seite hin die Frage der Chronologie wieder aufzurollen ist, wie es Ackermann in seinen Schriften tat unter heftigsten Vorwürfen gegen die übliche Zeitrechnung.* Übrigens sei auch auf die Anmerkung aufmerksam gemacht, die Hengstenberg in seiner Christologie III, 254 f. zu Sach. 1, 7 ff. gibt: Vitringa, Proll. S. 17: „Est pulcherrimum Petavii aliorumque observatum, periodum LXX annorum, decretorum punitioni Judaeae gentis ad perfectum implementum prophetiae bis repraesentatam esse. A quarto Jehojachimi usque ad initia Babylonica Cyri, quando dimissi sunt Judaei ex exilio, effluxerunt LXX anni. Rursus totidem anni effluxerunt ab excidio templi et urbis, quod accidit octodecim post annis, usque ad secundum Darii Hystaspis: intersunt enim rursus inter initia Cyri Babylonica et Darii secundum anni octodecim."** „Wenn es hier heißt: auf welche du zürntest nun schon 70 Jahre, V. 12, vgl. 7, 5, so sind die 70 Jahre des Jeremia, welche schon in dem ersten Jahre des Cyrus zu Ende gegangen, als die Hauptmasse zu betrachten, das übrige als Annex. In diese lästige Zugabe fand man sich leichter, solange der Verlust des Tempels, der Gipfelpunkt des Unglücks, noch nicht 70 Jahre gedauert hatte. Als aber das zweite Jahr des Darius herangekommen war, wurden die Fragen besorgter, die Bitten dringender."

Die Mahnung des Propheten Jeremia geht auf Änderung der Wegrichtung und der einzelnen Schritte in Anpassung an des HErrn Wort (vgl. 7, 3; 26, 13; 18, 11; 35, 15), freilich mit der Feststellung, daß ihr Sinn starrköpfig ist 7, 24; 11, 8; 16, 12; 18, 12;

---

* Vgl. auch Nikolaus Howard „Neue Berechnungen über die Chronologie des Alten Testaments".

** Der Sinn der Stelle ist eine doppelte Rechnung der 70 Jahre: 605—536 und von 586 an.

23, 17, wie die Sünde mit eisernen Griffeln und spitzigen Demanten geschrieben und auf die Tafeln ihres Herzens und auf die Hörner an ihren Altären eingegraben ist 17, 1, daß ein Mohr seine Farbe und ein Pardel seine Flecken nicht ändern kann 13, 23, so daß alle Mahnungen zur Bekehrung umsonst sind 18, 12; 35, 15 und alle Hoffnung nur auf die göttliche Umwandlung in der messianischen Zeit zu setzen ist 31, 31 ff. (s. unter aa). Die besondere Sünde ist der zum Götzendienst gewordene Kultus auf den Höhen 2, 20; 3, 6. Ähnlich wie Hosea 9, 10; 11, 1; 2, 16 ff., an den Jeremia sich auch sonst gern näher anschließt,* wird 2, 2 an die Brautzeit Israels erinnert, wiewohl der Ungehorsam sehr bald einsetzte. Besonders gern wird die Unnatur des Abfalls in Bildern dargestellt: Eine Jungfrau vergißt nicht ihres Schmucks, eine Braut nicht ihres Gürtels 2, 32, der Storch weiß seine Zeit, Turteltaube, Schwalbe, Kranich halten die Zeit ihrer Rückkehr ein 8, 7 (vgl. auch schon V. 4). „Mein Volk tut eine zwiefache Sünde: Mich, die lebendige Quelle, verlassen sie und machen sich hie und da ausgehauene Brunnen, die doch löcherig sind und das Wasser nicht halten“ 2, 13. Kap. 34 (Freijahr) mit seinem Gegenstück 35 (Rechabiter) stellt — ähnlich wie 26 — die unbedingte Gültigkeit des göttlichen Wortes gegenüber menschlicher Treulosigkeit und Wortbrüchigkeit sehr betont heraus („Einl.“ 113).

Das schon bei Obadja 16; Jes. 51, 17 verwendete Bild vom Zornbecher führt Jer. 25 weiter aus; es kehrt in der Offenbarung 14, 10; 16, 19 wieder. Das führt auf Jeremias Auffassung im Neuen Testament („Einl.“ 115): Auf Jeremias Sendung und Wirken trifft das besonders zu, was Jesus von allen Propheten gesagt hat Matth. 23, 37. In dem Berufensein von Mutterleibe an vergleicht sich Paulus mit ihm Gal. 1, 15: Jer. 1, 5 (s. noch die Weissagung vom Gottesknecht Jes. 49, 1). Einzelne Worte aus Jeremias Reden kehren im Munde Jesu wieder, so 6, 16 in Matth. 11, 29; 7, 11 in Matth. 21, 13 (von hier aus ist Jeremias Stellung zum Kultus zu verstehen); 29, 12—14 in Matth. 7, 7 f.; 31, 25 in Matth. 11, 28; 32, 19 in Matth. 16, 27; Röm. 2, 6; ferner vgl. 31, 15 mit Matth. 2, 18; 32, 17 mit Luk. 1, 37; 26, 11 mit Apostel-

* S. Groß in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift 1931, 6 f.: „Hoseas Einfluß auf Jeremia“, vgl. besonders noch Jer. 4, 3 mit 10, 12 f.

gesch. 6, 13; 9, 23 f. mit 1. Kor. 1, 31; 23, 29 mit Hebr. 4, 12; 31, 31—34 (s. schon unter aa) mit Hebr. 8, 8—12; Röm. 11, 27; Hebr. 10, 16 f. Die Beschreibung Babels in Kap. 25 und 50 f. hat Züge geliefert zu dem Bilde der großen Hure in der Offenb. Joh. 17 f. Über das Zitat Matth. 27, 9 s. „Einl." 159 und o. S. 375 f. zu Jes. 40 sowie unten unter Mal. 3, 1 und 3, 23 f., wo Zusammenordnung verschiedener Schriftstellen ähnlich wie in Matth. 27, 9 zu bemerken ist.

Zu den Rachegebeten Jer. 11, 20; 12, 3; 15, 15; 17, 18; 18, 18—23 vgl., was zu den Psalmen darüber gesagt werden wird. Zur Verfluchung des Tages der Geburt in Jer. 15, 10; 20, 14 ff. vgl. Hiob 3, 1 ff.; 10, 18 f. Jer. 12, 1—3 zeigt, wie das Problem des Glücks der Gottlosen und des Leidens der Frommen dem Propheten zu schaffen gemacht hat!

dd) Das **Besondere bei Hesekiel.** Diesen Propheten hat die Kritik besonders mißhandelt. Hölscher ließ von 1273 Versen nur 170 als echt gelten, d. i. nur den 7. Teil (Nach Kuhls Überblick in der Theol. Rundschau 1933, S. 92—118: „Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung"). Über die Konfusion, die sonst angerichtet ist, orientiert der Satz Kuhls auf S. 115: „Zusammenfassend ergibt sich, daß beim Buche des Propheten Hesekiel, das einst durch seine Problemlosigkeit sich von den andern alttestamentlichen Büchern abhob, heute nicht weniger als alles strittig und problematisch (!) geworden ist. Eine Fülle von Divergenzen: Einheitlichkeit oder Komposition, Echtheit oder Pseudepigraph, Dichter oder Schriftsteller, Prophet oder Seelsorger, wirkliche Prophetie oder Fiktion, Babylonien oder Palästina, Samarien oder Jerusalem. Aufgabe der Wissenschaft bleibt, das Buch Hesekiel aus dieser Krise zu klarerer Erkenntnis herauszuführen!" Ich schrieb dazu in „Schäden und Schuld der alttestamentlichen Wissenschaft" etwa: Sehr wahrscheinlich und aussichtsreich, solange man sich von der Scheinwissenschaft Wellhausenscher Behandlungsart, die sich gegen den Bibeltext alles erlaubt, nicht gründlich zu lösen vermag! Die „Ergebnisse" beweisen die vollständige Methodelosigkeit der „methodischen Quellenkritik". Sachlich verweise ich in dieser Beziehung auf die „Einl.", ferner auf meine Artikel „Ezechiel" bei Murray und in der International Standard Bible Encyclopaedia. Wenn man Hesekiel das Prophetentum absprach, ihn zum Stuben-

gelehrten degradierte, ihn mit Judentum und Apokalyptik auf eine Stufe stellte, so wurde man ihm ebensowenig gerecht. Ich gebe dafür noch ein paar Belege: Kraetzschmar charakterisiert in seinem Kommentar über Hesekiel (1900) die exilische Zeit: „Der Geist des vorexilischen Prophetentums erlischt; die Propheten werden Seelsorger, Religionslehrer, Gesetzgeber, Apokalyptiker, und Ezechiel ist die Persönlichkeit gewesen, in der sich dieser Übergang unter Einwirkung der veränderten Verhältnisse zuerst vollzogen hat. So ist er der geistige Vater des Judentums und der beginnenden Nomokratie geworden" (S. VIII). Smend (2. Aufl., S. VI): Hesekiel sei überhaupt kein Prophet mehr, sondern Seelsorger und Gesetzgeber. Bertholet äußert sich über Hesekiel: Obwohl Prophet, so doch Epigone! Demgegenüber ist zu sagen: Auch als Seelsorger und Wächter über den einzelnen Frommen Kap. 3 und 33 (s. unter aa) bleibt Hesekiel Prophet, da er beides nur ist mit dem ihm anvertrauten Wort Gottes (s. Gaupp unten). Hesekiel als Gesetzgeber anzusehen und in ein erdachtes geschichtliches Schema einzuspannen, war einer der Grundirrtümer der Kritik, s. schon meine „Bedenken" (1899, S. 66—82) u. unten.

Nachdem wir oben unter aa) das Wichtigste über die messianische Erwartung des Propheten andeuten konnten, haben wir hier, was die Zukunftsweissagung angeht, einmal hinzuweisen auf das herrliche Gesicht von der geistigen und nationalen Belebung Israels in Form einer Totenerweckung in Kap. 37. So gewiß letztere nur als Bild benutzt wird, so gewiß hätte das doch nicht geschehen können, wenn die Auferstehungshoffnung damals nicht allgemein bekannt und anerkannt gewesen wäre. Sodann weisen wir ausdrücklich hin auf das Gemälde von der einstigen Niederwerfung Gogs von Magog. Damit hat Hesekiel die eschatologische Entwicklung stark beeinflußt. Man denke an Sacharja und die Offenb. Johannis. Andererseits kann der Prophet Hesekiel nach 38, 17. 39, 8 nicht der erste sein. Dem entspricht, daß Micha 2, 12 b f.; 4, 11 f.; 5, 4 f. 7 f.; Joel 4, 2. 12 f.; Jes. 11, 4; 28, 6; Hos. 2, 2 schon eine Entwicklung der Dinge über weite Zeit hinaus kennen. Von den späteren Apokalyptikern unterscheidet sich Hesekiel dadurch, daß jenen die göttliche Inspiration fehlt, und daß sie anonym und pseudonym auftreten, wäh-

rend Hesekiel mit seinem eigenen Namen für sein Buch eintritt, sogar in 1. Person 1, 1 f. 4 ff.

Ferner haben wir auf den grandiosen Gottesbegriff von Ezechiel einzugehen. Da freue ich mich, auf Brögelmanns ausgezeichnete Schrift hinweisen zu können: „Der Gottesgedanke bei Ezechiel. Ein Beitrag zur biblischen Theologie des Alten Testaments" (Hannover 1935, orientalische Buchhandlung von Heinz Lafaire), hauptsächlich um der grundsätzlichen Einstellung willen. Folgender zusammenfassender Satz auf S. 8 zeigt die gesunde Methode: „Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise, die Literarkritik, die gattungsgeschichtliche Stilkritik, der Historismus rein geschichtlicher Untersuchung, die vergleichende Religionswissenschaft, die psychologische Methode, die Psychoanalyse, die Erforschung der Prophetenpersönlichkeit können das Wesen der Prophetie nicht erschließen, auch werden diese paganisierenden Erklärungsweisen dem Eigencharakter dieser Erscheinung nicht gerecht. Die einzig berechtigte Methode ist die, welche sich die Erfassung des Wesens der atl. Offenbarung zur Aufgabe macht." Der Verfasser nimmt folgende Begriffe zu Hilfe, um die verschiedenen Strahlen uns anschaulich zu machen: Die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, die Allweisheit, die Allmacht, die Allgegenwart, die Allwissenheit, die Ewigkeit (und Stetigkeit). Zusammengeschlossen werde alles in der Herrlichkeit Gottes (S. 106 und o. S. 150).

In Kap. 1 in der Berufungsvision wird der göttliche Thronwagen geschildert mit den Kerubhim (s. S. 81), Kap. 10 f. noch einmal, wo die Herrlichkeit Gottes die Stadt Jerusalem verläßt, während sie Kap. 43 wieder ihren Einzug in den Tempel hält, vgl. dazu rückwärts Ex. 40, vorwärts die Tiergestalten in der Offenbarung Johannis 4, die die gesamte Schöpfung repräsentieren, die Symbole der 4 Evangelisten in der christlichen Kunst.

Beim Propheten Ezechiel ist alles auf die Ehre Gottes (s. o. S. 312 Anm.) eingestellt. Daß Israel und die Heiden „erkennen, daß Ich Jahwe bin", was Ex. 7, 5. 17; 8, 6. 18; 9, 14. 29 f.; 10, 2; 11, 7; 14, 4. 18, schon vorgebildet ist, ist bei Ezechiel oberstes Ziel und mehr als ein halbes 100 mal betont. Das Gefühl des Abstandes gegen den „Herrn Jahwe" kommt in der Anrede an den Propheten „Menschensohn" (s. o.) zum Ausdruck. Von

der Heiligkeit Gottes hebt sich die Sündhaftigkeit des Volkes ab, das immer wieder als „Haus der Widerspenstigkeit“ gekennzeichnet und in 16; 23; 20 in seiner gesamten geschichtlichen Entwicklung als verkehrt gezeichnet wird. Das Erbarmen Gottes aber war bereits unter aa) angeschlagen, besonders noch im kommenden Messias, dessen königliches Hohepriestertum dort aufgezeigt wurde, neben der Verheißung vom fleischernen und neuen Herzen in Kap. 36. Auch daß Ezechiel neben Jes. 32, 15; 44, 1—6; Ps. 51, 12 ff.; Joel 3, 1 ff.; Jer. 31, 31 ff. die deutlichsten Pfingstverheißungen hat, war dort angedeutet. Der Geist ist es auch, der in Kap. 37 die erstorbenen Gebeine Israels zu neuem Leben erweckt.

Ein Wort noch über die Auffassung, daß Ezechiel der Vater des Judentums sei, womit man oft das Wesen und die Bedeutung Ezechiels in der Tiefe zu erfassen gemeint hat (s. o.). Soweit man damit den lobenden Gedanken verband, daß Ezechiel durch diese seine Art den religiösen Bestand seines Volkes gesichert habe, ist zu bemerken, 1.) daß man hier eigentlich der sonstigen Beurteilung des Judentums sich entgegenstellt (vgl. Smends gegen Wellhausen gerichtetes Wort: Ezechiel meistern heiße die Geschichte meistern!), 2.) daß dabei aber auch eine oberflächliche Beurteilung einer Gestalt wie der Ezechiels zugrunde liegt: Wie kann dem Propheten, der neben Jeremia mit seinem 36. Kapitel die höchste Verheißung hat, ein kultischer Moralismus als Verdienst angerechnet werden, wodurch er das Volk vor dem Untergang rettete: „Das Volk, das nicht von innen heraus Jahwes heiliges Volk werden konnte, mußte von außen her dazu gemacht werden durch Seelsorge, Predigt, Gesetz und Zucht“ (Smend a. a. O. S. XIII). 3.) Aber die ganze Beurteilung, die von Kap. 40—48 ihren Ausgangspunkt nimmt, ist verkehrt, wie wir bereits andeuteten, sofern man vergißt, daß neben und vor diesen 9 Kapiteln 39 andere stehen. Gewiß war der Gedanke der Abtrennung, wie ihn Volz vorschlug, verkehrt. Denn der Blick auf das Kultisch-Rituelle fehlt auch im 1. Teil keineswegs, vgl. 4, 14; 18, 6; 5, 6; 11, 20; 20, 11 f. 23 ff.; 36, 27; 37, 24; vgl. ferner 6, 14; 11, 9. 11 mit 47, 15 ff. und 24, 15 ff. mit 44, 20. 25 (Smend). Aber das Verständnis für Kap. 1—39 hätte davon überführen sollen, daß man sich mit jener ganzen Einschätzung auf dem Holzweg befand. Wie sehr man sich in Kap. 44 etwa hinsichtlich der angeb-

lichen Einführung des Unterschieds von Priestern und Leviten vergriff, ist von mir in den „Bedenken“ ausgeführt. Durch die Verheißung der wunderbaren Tempelquelle in 47, durch die Verteilung des Landes, die der tatsächlichen Bodenbeschaffenheit nicht entspricht, durch die prophetische Schau, die die vorangehende Entwicklung von 38 f. voraussetzt, ist klar, daß 40 ff. kein Programm darstellen, selbst wenn Serubabels Tempel sich daran angeschlossen haben sollte (ZAW 1934, S. 109—112: „Hesekieltempel und Serubabeltempel“ von Joach. Jeremias). Auch hier möchte ich auf den Artikel von Gaupp in NKZ 1894, S. 613 ff. verweisen: „Die Eigentümlichkeit des Ezechiel“: Die innere Herrlichkeit muß sich verleiblichen! Wie in der Eschatologie sonst, so geschieht es auch hier noch in einer der alttestamentlichen Schranke entsprechenden Form; aber durch das Gefäß blitzt der köstliche Inhalt durch.

Die Inspiration wird recht eindrücklich gemacht dadurch, daß Ezechiel eine beiderseitig mit Klagen angefüllte Buchrolle verschlingen muß 2, 9 f.; 3, 1 ff. (s. schon Jer. 15, 16, und weiter Sach. 5, 1 ff.). Als Wort Gottes ist's ihm zuerst süß wie Honig trotz all seiner Bitterkeit. Dieselbe Vorstellung der Buchrolle begegnet uns in Offenb. Joh. 5, 1 in dem Buch mit den 7 Siegeln, die das Lamm bricht, vor allem aber von dem Büchlein 10, 1 f. 8 ff., das der Seher verschlingen soll, das auch zuerst ihn seine Süße verspüren läßt, dann ihm aber starkes Weh bereitet.

Außer den Erscheinungen der göttlichen Herrlichkeit 1, 1 ff.; 3, 22 ff.; 10, 1 ff.; 40, 1 ff.; 43, 1 ff. begegnen uns in 8, 1 ff.; 11, 1 ff.; 24, 1 ff.; 33, 22; 37, 1 ff. Gesichte, die den Propheten in den 3 ersten Fällen Vorgänge in Jerusalem fernseherisch erblicken lassen, dessen Wesen und Schicksal für die Exulanten gleichfalls von höchster Bedeutung waren;* daneben haben wir ein Dutzend symbolischer Handlungen. Ein paar davon beschreibe ich mit Worten meines Artikels in der amerikanischen Enzyklopädie (s. S. 26): Auf göttlichen Befehl ritzt Ezechiel die Stadt Jerusalem und ihre Belagerung auf einen Ziegelstein ein 4, 1 ff., oder er liegt gebunden da und büßt 390 Tage auf der linken und 40 Tage auf der rechten

* Einen Abfall von der Höhe göttlicher Inspiration daraus festzustellen und zu behaupten, daß hier eine Steigerung zur Ekstase vorliege, ist eine unangemessene Betrachtungsweise gegenüber Gottes Wort (gegen Krätzschmar).

Seite die Jahre der Verschuldung Israels und Judas 4, 4 ff. Während der 390 Tage bilden eine knappe, täglich nur 20 Sekel wiegende und unreine auf Menschenkot resp. Rindermist gebackene Kost und ein geringes Quantum Wasser die Zustände des Volkes im Exil ab 4, 9 ff. An seinem Bart und Haupthaar, das er abschert und z. T. verbrennt, z. T. mit dem Schwert schlägt, z. T. in den Wind verstreut und nur zum allergeringsten Teil in den Zipfel seines Gewandes bindet, veranschaulicht er die Aufreibung des Volks bis auf einen geringen Rest 5, 1 ff. In Kap. 12 macht er sich Wandergerät zurecht und zieht im Finstern fort; ebenso wird Israel in die Gefangenschaft wandern, und der Fürst wird das Land, in das er kommt, nicht sehen (vgl. Zedekias Blendung 2. Kön. 25, 7). In Kap. 37, 15 ff. vereinigt er 2 mit auf beide Reiche bezüglichen Aufschriften versehene Stäbe zu einem einzigen und stellt so die zukünftige Wiedervereinigung von Israel und Juda dar.... Von den zahlreichen Allegorien sei nur erinnert an die Darstellung der unzüchtigen Schwestern Ohola und Oholiba (= Samarien und Jerusalem), deren Verhältnis zu Jahwe sowohl wie ihr Abfall unter dem Bilde der Ehe und der Hurerei in einer prüde Gemüter geradezu verletzenden Weise geschildert wird (Kap. 23, vgl. Kap. 16 und o. zu Hosea S. 352). In Kap. 17 wird Zedekia dargestellt unter dem Bild eines Weinstocks, den der große Adler (= König von Babel) eingesetzt hat, der sich aber dann hinwendet zu einem andern großen Adler (= König von Ägypten) und für diese Treulosigkeit ausgerissen wird, bis schließlich Gott aus einem zarten Reis einen neuen Baum dereinst entstehen lassen wird (s. hierzu unter aa).

Von Klageliedern heben wir hervor: Kap. 19: Eine Löwin zieht junge Löwen, einen nach dem andern, auf; aber einer nach dem andern wird in einer Fallgrube gefangen und mit Nasenringen fortgeführt; gemeint ist Joachas und jedenfalls Jojachin. Die Löwenmutter, die früher wie ein Weinstock war, wird ausgerissen (Zedekia). Ein Klagelied wird ferner angestimmt über Tyrus, das mit einem stolzen Schiff verglichen wird 27, 1 ff., über den König von Tyrus, der vom Götterberg heruntergestürzt wird 28, 11—19, und über Pharao von Ägypten, dargestellt als Krokodil im Meer 32, 1 ff.

Welchen Eindruck ruft Ezechiel heute nach der ästhetischen Seite hervor? Er ist „zu verstandesmäßig für einen Dichter", „phantastisch,

nicht phantasievoll"; Anschaulichkeit werde bei ihm ersetzt durch Steigerung und Häufung. „Er besitzt kein poetisches Talent"; „er ist der einförmigste Prosaiker unter den Propheten". So und ähnlich lauten die Urteile. In Geschmackssachen hilft kein Disputieren; aber zu denken gibt vielleicht die Überlieferung, daß ein Friedr. v. Schiller am liebsten Ezechiel las wegen seiner vollendet herrlichen Schilderungen, und daß er selbst noch Hebräisch lernen wollte, um ihn in der Ursprache genießen zu können. Und Herder mit seinem feinen, unbestrittenen und unbestreitbaren Verständnis für die Poesie der verschiedensten Nationen nennt Ezechiel „den Äschylos und Shakespeare der Ebräer" (vgl. Langes Bibelwerk, Ezechiel S. 19).

Stellen wie 3, 14 f.; 3, 26 f.; 4, 4 ff.; 24, 27 zeigen, daß die prophetische Empfängnis verbunden sein konnte mit leiblichen Zuständen der Starrheit und des Stummseins, die aber deshalb nicht krankhaft sind, weil Zeit und Dauer vor dem Eintritt von Jahwe verkündet und befohlen werden als besondere Zeichen für die Verbannten („Einl." 119 f.).

Weil man bis in die neueste Zeit hinein den Universalismus Ezechiels bestritten hat,* sei auf 34, 26 (; 5, 5—7); 17, 23; 16, 53. 61 (Plur.!) und wohl auch auf 47, 1—12 verwiesen für das Gegenteil! Vgl. meine „Erw." S. 352 f. 364 f.

Von literarischen Beziehungen sei neben dem Anschluß an Jeremia (s. unter aa) und an das mosaische Gesetz, besonders Lev. 18 ff.,** der Beziehungen zu Joel gedacht, vgl. z. B. Joel 4, 18; Hes. 47, 1 ff. (Tempelquelle), Joel 3, 1 f.; Hes. 36, 26 f.; 39, 29 (Geistausgießung), und vor allem Joel 2, 20; Hes. 38, 6; 39, 2. 11 („der Nördliche" und sein Schicksal). Von neutestamentlichen Schriften, an denen Einfluß Hesekiels wahrzunehmen ist, seien genannt: Luk. 15, 4 ff.; Joh. 10; Matth. 25, 32 f. (der gute Hirte;

* Sellin, alttest. Theol. I, 90: „Und doch hat diese neue Betrachtungsweise (nämlich des religiösen Individualismus) bei Ezechiel durchaus noch nicht die Konsequenz gefunden, daß Jahwe sich dann auch aus den andern Völkern Individuen für seine neue Gemeinde erwecken könne, sie bleibt vielmehr auch für ihn noch ganz an Israel gebunden", vgl. auch Bertholet im Komm.

** Nach dem Bericht der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1936, S. 13*, über den VIII. Deutschen Orientalistentag zu Bonn 1936 sieht Hans Schmidt jetzt das Heiligkeitsgesetz als das Gesetz des „Esra" an, also nicht mehr den Pentateuch oder den Priesterkodex!

scheiden von Schafen und Böcken; vgl. Hes. 34); zu Matth. 23, 12 (und Parallelen) vgl. Hes. 21, 31 (Erniedrigung und Erhöhung); zu Matth. 7, 24 ff. vgl. Hes. 13, 11 ff. (stürzende Mauer). Besonders deutlich ist Hesekiels Einfluß auf die Offenb. Joh.: vgl. Offenb. 20—22 mit Hes. 38—48 (Gog und Magog, neues Jerusalem mit den 12 Toren, Lebensquelle), s. „Einl." S. 124.

η) Das **nachexilische** Prophetenpaar **Haggai und Sacharja.** aa) Das **Gemeinsame.** Hier ergibt sich das Recht und die Pflicht der Zusammenfassung wie von selbst. Zunächst zeitlich. Die Orakel des Haggai fallen sämtlich in das 2. Jahr des Darius (520), vgl. 1, 1. 15; 2, 1. 10. (18.) 20, die des Sacharja in das 2. bis 4. Jahr des Darius (1, 1. 7; 6, 9; 7, 1), während Sach. 9—14 in 9, 1; 12, 1 wohl noch die Bezeichnung „Ausspruch" (massa') als Überschrift zeigen, aber keine Datierung tragen, doch wegen der zeitlichen Festsetzung und Aufeinanderfolge der 4 ersten Orakel vermutlich später ergangen sind. Näher ergibt sich aus den angeführten Stellen, daß Hagg. 1, 1. 15 und 2, 1 vor Sach. 1, 1 liegen, aber Sach. 1, 1 vor Hagg. 2, 10. 20 erging, während Sach. 1, 7 (6, 9) und erst recht 7, 1 (bzw. Kap. 9 ff.) hinter Haggai einzuordnen sind. Resultat also: Zeitliche Zusammengehörigkeit der beiden Propheten bei geringer Vorordnung Haggais!

Aber die beiden Propheten gehören auch durch den Gegenstand ihrer Prophetie zusammen; denn beide fördern den nach Esra 3, 8 ff.; 4, 24 bereits in Angriff genommenen, aber dann ins Stocken geratenen Tempelbau mit ihrer Botschaft in jeder Weise. Das geht aus dem ganzen Prophetenbuch Haggai hervor, bei Sach. aus 1, 16; (3, 7;) 4, 6 f. 8 ff.; 6, 13 f.; 8, 9 f.

Es wird aber auch als geschichtlicher Bericht ausdrücklich noch in Esra gegeben, vgl. 5, 1 mit 4, 24 und 6, 14. — Endlich gehören beide Prophetenbücher dadurch zusammen, daß Serubabel in einen besonderen Zusammenhang mit der Verheißung gesetzt wird. Bei Haggai geschieht es im 2. und 4. Orakel (2, 1—9 und Vers 20—23), und bei Sacharja im 5. der 8 Nachtgesichte in Kap. 4, vgl. V. 6 ff., während er in die symbolische Handlung von 6, 9 ff. nur durch einen willkürlichen und in die Irre führenden Eingriff seit Eichhorn und Ewald hineingekommen ist. Aus Sach. 3, 8 wie 6, 9 ff.,

besonders V. 12, ergibt sich aber auch als ganz sicher, daß Serubabel nicht etwa selbst als Träger der messianischen Idee anzusehen ist, sondern als ihr Vorbild und, zusammengehalten mit der Erfüllung, als Christi potentieller Ahnherr: Nach 1. Chron. 3; Matth. 1; Luk. 3 gehörte Serubabel dem Davidischen Geschlechte an, und nach Matth. 1 und Luk. 3 war er der Ahnherr Jesu. Wenn wir die Sacharjastellen zuerst behandeln, wird uns das auch vor einer falschen Exegese der Haggai-Stellen mit bewahren helfen! Zum folgenden vgl. besonders Hengstenbergs Christologie III, der über Haggai, Sacharja, Maleachi so Ausgezeichnetes gesagt hat, daß man sich darüber wundern muß, wenn längst Abgetanes immer wieder vorgebracht wird, als käme es überhaupt noch in Betracht!

bb) Die **Serubabel**-Stellen insonderheit. Zu diesen Stellen gehört nicht das 4. Nachtgesicht in Sach. 3, so wenig wie die Handlung 6, 9 ff. Der Hohepriester Josua „steht in seinem Dienst", vgl. zur Redensart im allgemeinen Sinne Gen. 41, 46; 1. Sam. 16, 21; 1. Kön. 10, 8; Deut. 1, 38 — in religiösem Sinne Jes. 6, 2; 1. Kön. 17, 1; Jer. 18, 20, speziell im priesterlichen Sinne Deut. 10, 8; 17, 12; Richt. 20, 28; 2. Chron. 29, 11; Ps. 135, 2. Der Ankläger steht zur Rechten, Josua anzufeinden. Er wird abgewiesen, da dem Hohepriester die unreinen Kleider weggenommen und reine gegeben werden. Das Volk, mit dessen Sünde der Hohepriester sich zusammenfaßt, braucht also nicht zu verzweifeln. Seine Sünde wird ihm vergeben, und er wird gerechtfertigt durch das Anziehen der Feierkleider durch den Engel Jahwes, der auch hier zu gleicher Zeit von Jahwe unterschieden, wie mit ihm zusammengefaßt wird (s. o. S. 147 ff. 214). Da ihm auf die Bitte des Propheten hin auch der reine Kopfbund angelegt wird, ist er von Haupt zu Fuß gereinigt. Es folgt die ausdrückliche Bestätigung in seinem Amt in V. 7. Aber nun wird er mit seinen Genossen zu einem staunenswerten Vorzeichen von etwas Zukünftigem (vgl. Jes. 8, 18; 20, 3; Hes. 12, 11; 24, 24. 27), und zwar von dem kommenden Messias, dem ṣemach (vgl. zu Jer. 23, 5; 33, 15), der zu gleicher Zeit als „Jahwes Knecht" bezeichnet wird, was im Zusammenhang mit der Sündenvergebung nach V. 4 und vor V. 9 nur im Sinne von Jes. 52 f. verstanden werden kann, wo der Messias zugleich als der große Hohepriester und als Opfer dargestellt wird (s. dort). Während die älteren Juden und

die christliche Kirche im ganzen von jeher die Stelle so auffaßten, haben sich einige Kirchenväter durch Mißverstand von 6, 13 („Er wird den Tempel Jahwes bauen“, s. dort) dazu verleiten lassen, an Serubabel zu denken. Aber ṣemach ist Bezeichnung des Messias (s. o.) und deutlich zukünftig, also schon deshalb für Serubabel völlig unmöglich. Wie wäre auch die Erscheinung Serubabels etwas Höheres gegenüber der eben erteilten Bestätigung des hohepriesterlichen Amts? Was könnte Josua und seine Gefährten zu Vorbildern anderes machen als die Vergebung der Sünden?

Als Hoherpriester erscheint der Messias schon Ps. 110. Wo die Sünde gesühnt ist, ist Friede, was 3, 10 äußerlich symbolisiert wird (s. zu Micha 4, 4 f.; 5, 5 S. 364). Der Stein, der selbst wohl schon da ist, aber an dem etwas geschehen soll, ist Bezeichnung des Reiches Gottes wie Jes. 28, 16; Ps. 118, 22 (s. meine „Erw.“ S. 224 ff.), mag es im Messias seine Krönung finden und das Bild durch den Grundstein des Tempels gerade veranlaßt sein (s. sofort).

Anders steht es nun in dem 5. Nachtgesicht, in Kap. 4, das, gekennzeichnet durch die Unterbrechung von V. 1 ff., die 2. Hälfte der 8 Nachtgesichte einleitet. In jedem Fall wird hier auf das Werk Serubabels in V. 7 hingewiesen, mag nun damit an die Setzung des zukünftigen Schlußsteins oder an die Grundlegung des 1. Steins am Tempelbau zu denken sein, die alles Folgende implizite in sich schließt. Jedenfalls ist der Sinn, in dem das Werk erfolgt, in V. 6 gekennzeichnet („Es soll nicht durch Kraft oder Gewalt, sondern durch meinen Geist geschehen“), und ebenso ist ausgedrückt, daß alle Weltmacht (der Berg) dagegen zunichte wird. V. 8: Serubabel soll auch das Werk vollenden, und die Augen des HErrn werden auf ihn gerichtet sein wie auf das in 3, 9 beschriebene Werk. Vielleicht ist er aber auch mit unter den beiden Ölkindern noch einmal zu verstehen. Das Öl ist stets Sinnbild des Geistes, der Ölbaum ist der Geist in seiner Transzendenz, der Leuchter als Träger des Geistes die Gemeinde. Nicht ganz ausgeschlossen wäre es aber auch, daß an Haggai und Sacharja gedacht wäre; dann hätten wir neben der Hindeutung auf das hohepriesterliche und königliche Amt auch noch einen Hinweis auf das prophetische. Sind Josua und Serubabel gemeint, dann als Vertreter des hohepriesterlichen und herrschenden Amtes. Wie aber

Josua nur Vorzeichen des Messias war, so natürlich auch Serubabel. Zu neuer Erfüllung gelangt die Verheißung in der Offenb. Joh. 11, 4.

Noch müssen wir die symbolische Handlung kurz in ihrer Bedeutung skizzieren, die die durch V. 4, 1 ff. in 2 Hälften zerlegten 8 Nachtgesichte von hinten ebenso abschließt, wie die Ansprache in 1, 1—6 sie einleitet, beide das Ganze zur Zehnzahl ergänzend. Aus Spenden von Exulanten mit symbolischen Namen wird eine Krone verfertigt (wohl aus verschiedenen Diademen bestehend, daher im Grundtext der Plural) und dem Hohepriester Josua aufs Haupt gesetzt. Dieses Symbol der königlichen Würde auf seinem Haupte läßt von vornherein nicht den geringsten Zweifel darüber aufkommen, daß er wieder ein Vorbild wird für den sofort eingeführten ṣemach, wie schon im 4. Nachtgesicht von Kap. 3. Da Serubabel nach 4, 8 ff. den Tempelbau nicht nur begonnen hat, sondern auch vollenden wird, so ist der Tempelbau, der vom kommenden ṣemach ausgeführt wird, sinnbildlich zu verstehen, wie so oft im Alten und Neuen Testament, wie aber schließlich Stiftshütte und Tempel selbst sinnbildlichen Charakter trugen. Natürlich wird also der Ausdruck vom Messias im Anschluß an den Tempelbau Serubabels formuliert, ohne aber den äußeren Tempelbau zu meinen. Der Messias sitzt und herrscht auf seinem Thron und ist zugleich Priester auf seinem Thron, d. h. er vereinigt königliches und hohepriesterliches Amt. Darum ist aber Serubabel nur vorbildlich wie Josua, aber der kommende Messias so wenig wie jener. (Vgl. zu Kap. 3 f.)

„Der Abgeordneten von Babel sind nur drei, die Krone dient aber nicht minder auch dem Josias, der sie in Jerusalem freundlich aufgenommen, zum Gedächtnis. Denn dieser gehörte ebensowohl wie jene zur typischen Vorausdarstellung. Der Wirt repräsentiert die Auswahl aus Israel, die Gäste die ‚Fernen'" (Hengstenberg a. a. O. S. 319 f.).

Von hier aus wenden wir uns noch den Weissagungen Haggais über Serubabel zu. Wäre chemdath kol-haggojim in 2, 7 Bezeichnung des Messias („Aller Heiden Trost", Luther), so könnte es Serubabel nicht sein, da es sich wieder um erst Zukünftiges handelt, was nach der Erschütterung erscheinen soll. Gegen diese Auffassung des betreffenden Ausdrucks spricht allerdings der Plural

des Prädikats, mit dem er im Grundtext verbunden ist, und die Tatsache, daß das Wort niemals sonst Wunsch oder Verlangen bedeutet oder wenigstens in dieser Bedeutung nachweisbar ist. Ausgedrückt ist vielmehr der Gedanke, daß die Güter der Heiden kommen sollen, um den neuerbauten Tempel mit Herrlichkeit zu erfüllen, also ein Gedanke, der im Zusammenhang der Situation besonders passend ist und sonst so oft erscheint, vgl. Jes. 60, 5. 9. 11. Vgl. noch 1. Sam. 9, 20 und Nah. 2, 10 für die Verbindung von Ehre und Schöne.

Was von Serubabel nun eigentlich ausgesagt wird, wenn ihm, einem Siegelring gleich, Unzertrennlichkeit und Fürsorge zugesichert wird, mag jetzt noch die besondere Betrachtung des Sinnes der Weissagungen Haggais ergeben.

cc) Die theologische **Sonderbedeutung Haggais.** Beginnen wir im Anschluß an das zuletzt Ausgeführte mit dem 2. und 4. Orakel, die im Gegensatz zu dem ernsten vorwurfsvollen Charakter des 1. und 3. auf Trost und Ermunterung eingestellt sind. Serubabel und Josua werden 2, 2 ff. wie schon im 1. Kap. wiederholt nebeneinander gestellt, wie uns das auch schon bei Sacharja 4, 11 ff. wahrscheinlich faktisch begegnete und jedenfalls im Zusammenhalt des 4. mit dem 3. Kap. und wieder im 6. ideell in der Zusammenstellung des königlichen und hohepriesterlichen Amtes beim kommenden Messias. Daß Jahwes Geist das Entscheidende ist, wird Hagg. 2, 5 ähnlich wie in Sach. 4, 6 f. betont. Nun wird eine Erschütterung in Aussicht gestellt, die sich in Völkerbewegungen äußert und dahin führt und führen soll, daß die Kleinodien der Heiden dienen zur Ehre des Heiligtums, vgl. Jes. 60, 13. Es ist das etwas Vergleichbares, wie Jesus das irdische Gut nicht zu gering ist, um Mark. 10, 30; Matth. 19, 29 danach Gottes Segen zu bemessen, oder wenn er vom Sitzen auf 12 Stühlen redet in Matth. 19, 28 oder zu seiner Rechten oder Linken Matth. 20, 21: „Die kindliche Form der Wahrheit ist für das Kind gerade die wahre“ (Hengstenberg). Die Erschütterungen werden eine von Gott beabsichtigte heilsame Wirkung haben, wie in solchem Sinne auch die Stelle im Neuen Testament Hebr. 12, 26 ff. benutzt wird.

Die politischen Erschütterungen werden, wie oft in der alttestamentlichen und neutestamentlichen Weissagung, mit Spannung erwartet und ihre Folgen auch. Aber daß Serubabel darum selbst als

Messias hingestellt werde, ist in den Text in keinem Fall hineinzulesen, noch weniger als es bei David der Fall ist, obwohl es so klingen könnte, vgl. 2. Sam. 7; Hos. 3, 5; Hes. 34, 23; 37, 24; Jer. 30, 9. Vor die 2. und die 4. Verheißung stellt Haggai die ernste 1. und 3. Rede, die sich beide auf die frühere unbegreifliche Lauheit im Tempelbau beziehen, aber doch auch freundlich schließen.

Für die Inspiration ist der Ausdruck: „durch die Hand" des Propheten in 1, 1. 3; 2, 1 bedeutsam, der auch Mal. 1, 1 wiederkehrt. Während nach Jer. 1, 9 (vgl. Hes. 8, 1) Jahwe seine Hand ausstreckt und damit den Mund des Propheten berührt (s. auch Jes. 6, 6 f.), wirkt hier Gottes in den Mund des Propheten gelegtes Wort bis in die menschliche Hand hinein. Vielleicht ist damit auf die schriftliche Fixierung der betreffenden Prophetenschriften hingedeutet. Oder es ist eine Vorstellung, die etwa in Analogie von einem Staffettenlauf zu deuten wäre als eine Weitergabe.

Charakteristisch ist noch die kultische Betrachtungsweise in 2, 10 ff. Priesterliches tritt uns auch sofort bei Sacharja stark entgegen, so daß wir hier noch einmal etwas die beiden Propheten Verbindendes haben.

dd) Das **sonst** theologisch Bedeutsame bei **Sacharja.** Wie Jeremia und Hesekiel, so ist auch Sacharja selbst Priester. Sein Großvater Iddo (Sach. 1, 1) kehrte wohl unter Serubabel als Vorsteher einer Priesterfamilie aus dem Exil zurück, und der Prophet löste ihn wohl in der folgenden Generation in diesem Amt direkt ab (Neh. 12, 4. 16), so daß es sich von hier aus gut verstehen ließe, daß Esra 5, 1; 6, 14 Sacharja als Sohn Iddos bezeichnet ist (unter Übergehung seines Vaters). Den priesterlichen Einschlag in der messianischen Erwartung in 3 (vielleicht 4, 11 ff.) und 6, 9 ff. haben wir bereits besprochen. Sein Einfluß begegnet uns weiter in 2, 16 f.; 5, 11 und im II. Teil (9 ff.) ebenso in 9, 8. 15; 14, 16. 20 f.

Wir haben jetzt kurz zusammenzufassen, was im I. Teil aus **Kap. 1—6** noch nicht zur Sprache gekommen ist. Die Einleitung mit der ernsten Mahnung sollte davon abhalten, den strengen ethischen Charakter in den folgenden Weissagungen zu überhören, vgl. auch das 6. und 7. Nachtgesicht 5, 1—4. 5 ff. Zugleich tritt uns die Wahrheit und der Zusammenhang des Wortes Gottes

entgegen, wenn die Berufung auf die früheren Propheten in 1, 4ff. und 7, 7. 12 sich findet.

Schon bei Haggai ist kein Gedanke daran, daß die Weissagung von der Welterschütterung durch politische Vorgänge veranlaßt sein könnte, statt durch göttliche Inspiration (s. zu Amos); denn der große Aufstand gegen Darius war damals bereits niedergeworfen. Vor allem wirkt die in Aussicht gestellte Erschütterung als etwas völlig Überraschendes. Im 1. Nachtgesicht des Sacharja von dem Reiter zwischen den Myrthen, hinter dem rotbraune, fuchsrote und weiße Pferde waren, und dem gemeldet wird, daß die ganze Erde in Ruhe und Stille liegt, wird ganz ausdrücklich betont, daß die Entwicklung zugunsten von Jerusalem von Jahwe allein gewußt und durch ihn veranlaßt wird (V. 12ff.). Wieder spielen die 70 Jahre des Jeremia eine Rolle; nur hier wohl in einer Art Annex- und Nebenrechnung, von der Zerstörung Jerusalems 586 an gerechnet, s. o. S. 392. Was die Farbe der Rosse angeht, so ist alles Rote Farbe des Bluts, weiß die des Siegs. Hier ist der Ursprung der Vorstellung von den apokalyptischen Reitern in der Offenb. Joh. 6 zu suchen (s. noch das 8. Nachtgesicht, Sach. 6, 1ff.).

Näher gehören offenbar das 2. und 3. Gesicht zusammen: Die 4 Hörner und die 4 Schmiede einerseits und der Mann mit der Meßschnur andererseits, die sich wie Negation und Position, Befreiung von den Feinden und Aufbau Jerusalems, zueinander verhalten und in 2, 10ff. bzw. V. 14—17 genau so einen besonderen Erklärungsspruch Jahwes haben, wie es 1, 16f. der Fall ist bei der ersten Vision, 3, 10 bei der vierten („Einl." 158). Die 4 Hörner (Symbol der Macht) werden wohl die 4 Weltreiche Daniels sein (s. dort); neben der Zahl vgl. auch die symbolische Verwendung dort in 7, 7f.; 8, 3ff. 2, 14f. 17 sind rechte Adventsworte mit universaler Ausweitung: „Juble und sei fröhlich, du Tochter Zion! Denn siehe, ich komme und will in deiner Mitte wohnen, ist der Spruch Jahwes. Und es sollen viele Völker an Jahwe sich anschließen an jenem Tage und sollen mein Volk sein. Und ich will in deiner Mitte wohnen, und du sollst erkennen, daß Jahwe der Heerscharen mich zu dir gesandt hat.... Alles Fleisch sei stille vor Jahwe; denn er hat sich aufgemacht von seiner heiligen Wohnung." Das 4. und 5. Nachtgesicht sind oben besprochen. Die Weckung durch den Engel

in 4, 1 ist charakteristisch für den prophetischen Zustand; der gewöhnliche Zustand war gleichsam ein Zustand des Schlafs und der Unempfänglichkeit für Eindrücke aus der oberen Welt. Aus ihm muß der Prophet erst aufgeweckt werden, ehe er für die Gesichte aufnahmefähig ist. Statt von Bewußtlosigkeit könnte man richtiger von einem gesteigerten Bewußtsein reden.

Bemerkenswert ist bis zu dieser Stelle noch die Bedeutung des Engels des HErrn, der nach 1, 11 derselbe ist wie der Reiter zwischen den Myrthen, der in unmittelbarem Verkehr mit Jahwe steht 1, 11 ff. Übrigens in 2, 3 läßt Jahwe selbst den Propheten das Gesicht schauen. Auch 3, 2 im Verhältnis zu V. 1 und 3, 7 ff. im Verhältnis zu V. 6 steht Jahwe in unmittelbarster Nähe von, wo nicht im Wechsel mit dem Engel Jahwes, wie uns Ähnliches schon früher entgegentrat (s. o. S. 147 ff.) und auch durch den Vergleich von 1, 11 und 1, 12 bestätigt wird (s. auch S. 402).

Neben dem Engel Jahwes stehen als dienstbare Geister die übrigen Reiter 1, 8 ff. oder in 2, 7 ein anderer Engel, aber auch der angelus interpres („der Engel, der mit mir redete"), der schon durch die ständige Kennzeichnung als solcher (vgl. 1, 9. 13 f.; 2, 2. 7; 4, 1; 5, 5; 6, 4), aber auch durch den Befehl, den er in 2, 5 ff. von einem andern Engel entgegennimmt, deutlich von dem Engel Jahwes unterschieden ist, ähnlich wie Gabriel in Dan. 8, 16; 9, 21 von Michael 12, 1. Die Rolle Satans entspricht der Zeichnung im Prolog des Hiob und der sprachlichen Bedeutung „Ankläger", „Widersacher", vgl. 1. Chron. 21, 1. Da er als wohlbekannt eingeführt wird, kann Sacharja die Vorstellung nicht erst gebildet haben (v. Orelli gegen Marti).

Wie das 2. und 3., 4. und 5., so gehören auch das 6. und 7. Nachtgesicht zusammen: Die fliegende Schriftrolle, die den Fluch für die Übertretung der 10 Gebote darstellt, von denen auf beiden Tafeln das je mittelste genommen wird,* und das Weib im Epha, das die Verschuldung versinnbildet und entweder eine neue Deportation in Aussicht stellt oder die Vorstellung von der Vergebung meint in Analogie von Lev. 16, wo am großen Versöhnungstag die Sünde auch fortgeschafft wird (s. dort). Jedenfalls erinnern

* Über die Zählung der Gebote vgl. meine Schrift: „Zur grundsätzlichen Erfassung und Behandlung des 1. Hauptstücks" bei Zillessen 1917.

beide Gesichte wie 1, 1 ff. an den sittlichen Ernst, der Sacharja nicht weniger als den andern Propheten am Herzen liegt.

Das 8. Nachtgesicht von den 4 Wagen lenkt zum 1. zurück; sie sind hier nach den 4 Himmelsrichtungen charakterisiert wie Jer. 49, 36; Dan. 7, 2; Offenb. 7, 1. Die zweiten und dritten gehen nach Norden, woher Assyrien und Babylonien gekommen waren, die damit zum Typus der künftigen Feinde werden wie schon Sinear in 5, 11. Die vierten gehen nach Süden. Die „starken“ von V. 7 sind offenbar die ersten Rosse; sie wollen nach allen Richtungen das Gericht ausführen. Die schwarze Farbe bezeichnet die Trauer.

Dürfen wir Kap. 1—6 die beiden ersten Orakel 1, 1 ff. 7 ff. zusammenfassen, denen sich 6, 9 ff. anschließt, so bildet das 3. datierte Orakel in Kap. 7 und 8 den mittelsten Teil des ganzen Prophetenbuchs des Sacharja. Es hat zum Inhalt die Antwort auf eine Anfrage nach der Verpflichtung zu weiterem Fasten zur Erinnerung an die im 5. Monat erfolgte Einäscherung von Tempel und Stadt Jerusalem (Jer. 52, 12 f.). Die beiden Kapitel 7 und 8 geben zuerst eine ernste Antwort denen, die die wahre Gesinnung über den äußeren Vorschriften noch nicht erkannt haben (Kap. 7), sodann eine Verheißung denen, die gebeugten Sinnes sind und der Ermunterung bedürfen (Kap. 8, besonders V. 9 f.). In der Ausweitung auf die Heidenwelt in V. 13. 20—23 erklimmt der Trost seine höchste Höhe.

Die letzten 6 Kapitel 9—14, als 2 „Aussprüche“ in Parallele gesetzt, den mittelsten Teil (Kap. 7 f.) mit den ersten 6 Kapiteln symmetrisch umrahmend, lassen noch einmal viele Bergzüge der kommenden Entwicklung vor dem Auge aufsteigen, ohne daß es immer gelingt, noch dazwischenliegende Täler schon zu überblicken und zu unterscheiden. Wenn man die neutestamentliche Erfüllung als Licht benutzt, so schimmert aus dem tiefen Schacht, um ein anderes Bild zu gebrauchen, hellfunkelndes Edelgestein.

Im 11. Kapitel haben wir die Abwertung des Herrn mit 30 Silberlingen und die Erfüllung in Matth. 26, 15; 27, 9 f. neben dem Zerbrechen der beiden Hirtenstäbe Huld und Eintracht, im 13. Kap. die Wesensverbindung des Messias mit Gott (V. 7: „Mein Hirt“, „der Mann, der mir der Nächste ist“) und sein Schicksal

(„Schlage den Hirten, so wird sich die Herde zerstreuen") und die Erfüllung in Matth. 26, 31; Mark. 14, 27, im 9. Kapitel den König, der als ein Gerechter und geschützt elend auf dem Friedenstier einzieht, und die Erfüllung in Matth. 21, 5; Joh. 12, 14 f., im 13. Kap. (V. 1) und im 12. (V. 10) den freien offenen Born wider alle Sünde und Unreinigkeit und den Geist der Gnade und des Gebets, zu gleicher Zeit wieder die Einheit von Messias und Gott („Sie werden mich ansehen, welchen sie zerstochen haben"), und die Erfüllung in Joh. 19, 37 und einst in Offenb. 1, 7. Und wie einst Obadja ausklang, so steht im 14. Kapitel die Verheißung von der universalen Herrschaft Gottes: „Und Jahwe wird König sein über alle Lande. Zu der Zeit wird Jahwe nur einer sein und sein Name nur einer."

Wenn wir das Ganze überblicken, so ergibt sich hier ein besonderer Reichtum von Weissagungen; es ist nicht das geringste Anzeichen des Erlöschens prophetischer Kraft zu verspüren!

ϑ) **Maleachi** der Ausklang der Schriftprophetie. aa) Die Besonderheit Maleachis. Während wir alle Propheten paarweise zusammennehmen konnten, einmal sogar 3 (Zephanja, Jeremia, Hesekiel), scheidet diese Möglichkeit bei Maleachi aus, schon rein zeitlich. Selbst wenn er schon kurz vor 458 (Esras Heimkehr) angesetzt würde, trennte ihn mindestens ½ Jahrhundert von seinen Vorgängern Haggai und Sacharja. Ist er aber erst in der Nähe von Nehemias zweiter Ankunft in Jerusalem 432 zu suchen, was in der „Einl." wahrscheinlich gemacht wurde, so verbreitert sich die Kluft auf über 80 Jahre. Wie wir als Anfänger und Bahnbrecher der Schriftprophetie Joel für sich behandelt haben, so werden wir es auch mit dem letzten Propheten tun müssen und dürfen. Das wird durch das Folgende nur bestätigt.

Mit der zeitlichen Kluft, die Maleachi von Haggai und Sacharja trennt, hängt es zusammen, daß, inhaltlich angesehen, den Propheten gegenüber seinen Vorgängern vollständig neue Gesichtspunkte beschäftigen. War dort Ermunterung am Platz gegenüber einem kleinmütigen Geschlecht, Strenge hauptsächlich hinsichtlich der Lässigkeit, mit der der Tempelbau betrieben wurde, so ergibt sich nach allen Seiten hin ein ziemlich einheitliches Bild von der Art bzw. Unart

der Zeitgenossen des Propheten Maleachi. Sie wollen nicht gottlos sein, sie haben aber gerade Gott gegenüber eine in jeder Weise unausstehliche Haltung, wie sie uns hauptsächlich in 2, 17 entgegentritt: „Ihr macht Jahwe unwillig durch eure Reden. So sprecht ihr: Womit machen wir ihn unwillig? Damit, daß ihr sprecht: Wer Böses tut, der gefällt Jahwe, und zu solchen hat er Lust, oder: Wo ist Gott, der da strafe?“ (Vgl. 3, 13 f.) Es ist nicht ein inneres Ringen um die Theodizee wie in Ps. 37; 73 und bei Hiob, sondern ein von vornherein unehrerbietiger Ton, so daß ihre Frömmigkeit im höchsten Maße Scheinheiligkeit ist und Heuchelei, wie ihr schäbiger Kult eine Herausforderung Gottes darstellt 1, 6 ff.; 3, 8 ff., ihre leichtfertige Verbindung mit Heidinnen 2, 10 ff. und ihre ebenso leichtfertigen Scheidungen von Israelitinnen 2, 13 ff. eine sittliche Unangemessenheit (vgl. auch 3, 5). Dem entspricht also der drohende Gerichtsgedanke, der am Abschluß der Schriftprophetie noch einmal zu vollem Ausdruck kommt, wie er in der Einführung des Tages Jahwes bei Joel gleich im Anfang mit Nachdruck einsetzt. Nicht nur hat Maleachi in 3, 19 auch diesen Begriff und seinen Inhalt. Wenn er in 3, 23 von „dem großen und furchtbaren Tag Jahwes“ spricht, so zitiert er Joel 3, 4 ausdrücklich, vgl. auch schon 3, 2 mit Joel 2, 11 (und Am. 5, 18). Und wie Joels Name zugleich an den des Elias erinnert (s. o. S. 346), so lehnt Maleachi wieder in 3, 23 in seiner Zukunftsweissagung sich direkt an den Propheten Elia an. Und wie bei diesem die Bundeszahl 12 in den 12 Steinen beim Altarbau 1. Kön. 18, 31 und im Gebrauch von 12 Gottesnamen in der Zerlegung 6+6 in V. 21—35 und 36—40 eine Rolle spielte, so auch bei Maleachi im Gebrauch von 24 mal Jahwe Ṣebaoth, der sich zusammensetzt aus 12 mal 2, genau entsprechend dem mit 2, 9 abgeschlossenen I. Hauptteil, hinter dem der II. folgt. Näheres s. in der „Einl.“ S. 165. Wir stellen hier also fest, daß Maleachi für sich allein zu nehmen ist wie Joel, und daß er geflissentlich auf den Anfangspropheten zurückgreift, bei dem übrigens nun auch noch gerade die Zahl 12, ihre Teilung in 6+6 bzw. ihr Vielfaches eine Rolle spielt (s. o. S. 343 f.). Joel und Maleachi rahmen alle andern Schriftpropheten symmetrisch ein!

bb) Theologisch Bedeutsames im allgemeinen. Noch einmal tritt uns bei Maleachi beides entgegen, daß er nämlich einmal sich aufs Schärfste gegen die mit falscher Gesinnung gebrachten Opfer wendet 1, 6—10. 13; 2, 3—13, aber doch noch den Priesterstand wie die Opfer 3, 3 f.; 1, 11 auch für die Zukunft in Aussicht nimmt, also an die alttestamentliche Schranke gebunden bleibt (s. o. S. 337 ff.).

Da weiter nach 3, 22 die deuteronomische Gesetzgebung an den Horeb statt in das Ostjordanland verlegt wird, ist klar, daß das Deuteronomium nur als Rekapitulation des ganzen am Sinai gegebenen Gesetzes angesehen sein kann, also auch nach dieser Seite hin als eine selbständige Gesetzgebung nicht in Betracht gezogen werden darf („Einl.“ S. 167.* In der Ehescheidungsansicht steht Maleachi schon zu der von Jesus in Matth. 19, 6 gegebenen Anschauung, die ihrerseits auf Gen. 2 zurückgreift, ebenso wie die des Paulus in Eph. 5, 28 ff. („Einl.“ 168). Röm. 9 zitiert Paulus in seiner großen Darlegung der Erwählung Mal. 1, 2 ff. da, wo die Erwählung Israels der Verstoßung Esaus gegenübergestellt wird; da hebt sich nun das schmähliche Verhalten des priesterlichen Standes in Mal. 1, 6—2, 9 um so dunkler ab. Wir haben hier die Gedanken der Erwählung, wie sie uns in der „Geschlechtsgeschichte“ Isaaks, d. h. in der Geschichte Jakobs und Esaus entgegentraten, ebenso in der Segnung des jüngeren Ephraim vor dem älteren Manasse in Gen. 48, 8 ff., noch einmal in aller Deutlichkeit; ebendamit bestätigen sie die rechte Auffassung jener Partien. In der Beurteilung Esaus aber wird fortgesetzt und zu Ende geführt, was uns schon in Joel, Amos, Obadja, Jes. 34; 63, 1—6; Hes. 25, 12 ff.; 35; Ps. 137 entgegentritt.

Wahrscheinlich ist in Maleachi 3, 15 der Gedanke an die Heiden von den Murrenden angeschlagen. Wie der zukünftige Tag in Israel eine Scheidung herbeiführt 3, 16 ff. 19 ff., so also wohl auch in der Heidenwelt; denn es wird kaum angehen, 1, 11 mit seiner weitausgreifenden Aussage auf die Gegenwart zu beschränken: „Denn vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name herrlich unter den Heiden, und an allen Orten wird meinem Namen

* Über die Schwierigkeiten, die der Kritik bei jeder zeitlichen Ansetzung Maleachis entstehen, s. ebenda und „Einh.“ S. 313—329.

Rauchwerk dargebracht und reines Speisopfer; denn groß ist mein Name unter den Heiden, spricht Jahwe Ṣebaoth."

Wir haben hier also ein perfectum propheticum vor uns. Da der Schluß in deutlicher Entgegensetzung zu V. 6 steht, so ist hier am Ende der alttestamentlichen Entwicklung ausgesprochen, womit die neutestamentliche anhebt in der Botschaft des Täufers: „Denkt nicht, daß ihr bei euch sagt: Wir haben Abraham zum Vater. Ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken" Matth. 3, 9, vgl. Joh. 4, 21 f.; Matth. 8, 11. Vielleicht weist auch Mal. 3, 12 so weit.

cc) Mal. 3, 1. 22—24 im besonderen. Am allerwunderbarsten und tiefsten ist es, in welcher Weise durch 3, 1. 23 f. der Schluß der Entwicklung der Schriftprophetie und der alttestamentlichen Heilsökonomie überhaupt — denn auch die Kethubhim, der III. Teil der kanonischen Schriften, reichen mit Chronik-Esra und Nehemia zeitlich nicht tiefer hinunter (s. dort) — und der Anfang der neutestamentlichen Heilsentwicklung einander wie 2 Brückenpfeiler entsprechen, die den dazwischenliegenden Strom einfach überspannen. Betrachten wir zunächst unter cc) die alttestamentlichen Stellen, um dann unter dd) das Gesagte vom Neuen Testament her zu bekräftigen und damit zugleich den späteren Übergang zum Neuen Testament vorbereiten zu helfen.

Mal. 3, 1 lautet: „Siehe, ich sende meinen Boten, daß er den Weg bahne vor mir. Und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht, und der Bundesengel, den ihr begehrt; siehe, er kommt, spricht Jahwe Ṣebaoth." Bereits zu Jes. 40, 1 ff. (S. 375 f.) haben wir auf Maleachi 3, 1 hingewiesen und das Verständnis dieses Verses vorbereitet. Zu dem idealen Boten gehört auch der rechte Priester Mal. 2, 7, der hier direkt so bezeichnet wird, gehört auch der Prophet Maleachi selbst, der, falls er nicht durch Gottes Fügung seinen markanten Namen erhielt und dann hier auf seinen Namen anspielt, diesen aus unserer Stelle erst erhalten hat (s. „Einl."). Der Vorbereitung durch den irdischen Boten, der in Johannes dem Täufer sich in einer einzelnen Person konzentriert, folgt die Erscheinung des Herrn und des Bundesboten, der wohl so genannt wird, weil die Murrenden von Mal. 2, 17; 3, 14 f. ein Eingreifen sozusagen von

Bundes wegen gefordert haben werden, das freilich sie dann ebenso überraschen und erschrecken muß wie das Kommen des Tages Jahwes die Sicheren zur Zeit des Amos 5, 18. Besonders beachtenswert ist die Scheidung vom „Herrn" und dem „Bundesboten" wie ihre unmittelbare Parallelisierung zum deutlichen Zeichen, daß wie in Jes. 40, 5. auch hier der so gezeichnete kommende Messias doch zugleich auf die Seite Gottes gehört. Ebenso stark wird dieses dadurch betont, daß das am Anfang und am Ende bezeichnete Kommen beider im Singular des Prädikats zusammengefaßt ist.

Mal. 3, 22—24 lauten: „[22] Gedenket an das Gesetz Mosis, meines Knechtes, das ich ihm befohlen habe auf Horeb an das ganze Israel, Satzungen und Rechte. [23] Siehe, ich werde euch senden den Elia, den Propheten, ehe denn da komme der Tag Jahwes, der große und der furchtbare, [24] daß er bekehre das Herz von Vätern zu Söhnen und das Herz von Söhnen zu ihren Vätern, daß ich nicht komme und schlage das Land mit Bann."

Hier, am Ausgang der alttestamentlichen Offenbarungsstufe, werden Moses und Elias, Gesetz und Prophetentum, als die wichtigsten Faktoren zusammengestellt, wie es im Neuen Testament so oft geschieht, vgl. Matth. 5, 17; 7, 12; 11, 13 (Luk. 16, 16. 29. 31); Matth. 22, 40; Luk. 24, 27 (. 44); Joh. 1, 45; Apostelgesch. (13, 15. 27) 24, 14; 28, 23; Röm. 3, 21. In der Verklärungsgeschichte Matth. 17 erscheinen auch Moses und Elias als Vertreter des Gesetzes und des Prophetentums, offenbar, um zu bezeugen, daß, was nun mit Christus geschieht, sein Leiden, durch sie bereits verkündet ist. —

Wir mögen aber auch an dieser Ausgangsschwelle des Alten Testaments daran erinnern, wie in Jeremia, Hesekiel und Sacharja bereits das Prophetentum und das Priestertum personell verbunden war und amtlich nun auch in Mal. 2, 7; 3, 1. 22 ff., sofern beide Stände zu den „Boten Jahwes" gehören. Auch in Maleachi ist also priesterliches und prophetisches Element zusammengenommen gerade an der Stelle, die die messianische Zeit einleitet.*

* Zugleich war in Jeremia, Hesekiel und Sacharja in der Messiaserwartung das hohepriesterliche und königliche Amt eng verbunden wie schon im Priesterkönigtum Melchisedeks (Ps. 110; Gen. 14) und bei Jesaja im Gottesknecht, der neben die königlichen Verheißungen im I. Teil des Propheten tritt wie auch neben die von 55, 3, s. o.

Der Bote, der V. 1 angekündigt war, ist hier in eine Prophetengestalt konzentriert, die als Elias bezeichnet wird und also dessen Art an sich tragen wird. Die Wegbereitung von Vers 1 (im Anschluß an Jes. 40, 1 ff.) wird hier angezeigt durch die Verheißung, daß Eltern und Kinder sich zusammenfinden, wenn sie nämlich jener Prophetenstimme folgen (Luk. 1, 16 ff.; 1. Kön. 18, 37; Jes. Sir. 48, 10) und sich durch Bekehrung vor der furchtbar drohenden Seite des Tages Jahwes retten lassen und also nicht der widerwilligen Weihung an Gott durch den Bann anheimfallen, sondern die freundliche Seite dieses Tages erfahren dürfen, die mit V. 17. 21 ausdrücklich angeschlagen war und V. 20 als „Aufgehen der Sonne der Gerechtigkeit, die Heilung unter ihren Flügeln birgt", verlockend geschildert wird.

dd) Der enge Zusammenhang mit Maleachi vom Neuen Testament her. Das Neue Testament ist voll von Beziehungen auf diese letzte prophetische Verheißung. Wir können gleich an die zuletzt genannte Stelle anknüpfen; denn in des Zacharias Lobgesang von dem „Aufgang aus der Höhe" bezieht sich dieser Ausdruck auf Mal. 3, 20. Wie Jes. 40, 5 die Göttlichkeit des Messias durch die Erfüllung in Christus von Johannes dem Täufer erkannt und ausgesprochen wurde, so wird sie Jesus nun von Johannes auch dadurch beigelegt in Matth. 3, 1 ff.; Mark. 1, 1 ff., daß er die Verheißung von dem Bundesengel aus Mal. 3, 1 bringt, die direkt neben der von dem kommenden Herrn steht, mit ihm durch die zweimalige singularische Form der Aussage verbunden (s. o.), ebenso dadurch, daß das Kommen in 3, 24 von Gott ausgesagt ist. Die Kleidung des Johannes nimmt die Hinweisung auf Elias 2. Kön. 1, 8 ebenso bewußt auf, wie der Aufenthalt in der Wüste die Weissagung von Jes. 40, 1 ff. An Maleachi erinnert weiter der „zukünftige Zorn", vgl. Matth. 3, 7 mit Mal. 3, 19. 23 f., der Ausdruck „Frucht" bzw. „Früchte" und „Wurzel" in Matth. 3, 8. 10, verglichen mit Mal. 3, 19, wo gleichfalls die Vorstellung der Pflanze und die Ausdrücke „Wurzel und Zweig" sich finden. Der Zweck, die Sinnesänderung, in Matth. 3, 11. 2 stimmt überein mit Mal. 3, 24 und Jes. 40, 1 ff., der Ausdruck „nach mir kommen" mit der Reihenfolge in Mal. 3, 1, die Vorstellungen von Spreu und Feuer in Matth. 3, 12 mit Mal. 3, 19, wie die ganze Anknüpfung von Matth. 3, 3 ff. an V. 1 f. den engen

Zusammenhang von Weissagung und Erfüllung kennzeichnet. Die Vermischung beider Stellen aus Jes. 40 und Mal. 3 in Matth. 3 wie Mark. 1 und die Nennung des Jesaja (nach der richtigen Lesart) in Mark. 1, 2, obwohl die Maleachi-Stelle vor der aus Jesaja zitiert wird, beweist, daß Maleachi nur als Interpret des Jesaja angesehen wird. Einen Irrtum des Evangelisten hier anzunehmen, ist ganz unmöglich, da besonders die Maleachi-Stelle eine der besonders häufig zitierten ist, wie gleich noch zu zeigen ist, und da es ein Unrecht ist, die mangelnde Bibelkenntnis unserer Zeit zur Behauptung von solchen Irrtümern in der Bibel zu benutzen.*

Zu der Benutzung des Propheten Maleachi im Neuen Testament gehören weiterhin offenbar alle Stellen, in denen vom Messias als dem, „der da kommen soll", gesprochen wird. Man findet sie, indem man in Gerh. Kittels „Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament" im II. Band den Artikel ἔρχομαι und seine Zusammensetzungen vergleicht (von Schneider). Allerdings vermißt man eine tiefer zusammenhängende Entwicklung des Begriffs mit besonderer Beziehung auf die Maleachi-Stellen 3, 1. 23 f. Viermal findet sich hier das Kommen ausgesagt, bald vom Kommen des Tags 3, 23, bald von dem des Herrn 3, 1 a. 24, bald von dem des Bundesengels 3, 1 b, was im Grunde alles tief miteinander verbunden ist. Da die Predigt des Täufers in jeder Weise mit der Weissagung von Mal. 3 verknüpft ist, wie gezeigt, und da Christus ausdrücklich in Matth. 11, 14 vom Täufer sagt: er ist der Elias, der kommen soll, so ist klar, daß auch die Frage des Johannes: „Bist du, der da kommen soll?" in Matth. 11, 6 auf die Maleachi-Stelle zurückgeht, mögen außerdem auch Töne von Gen. 49, 10; Jes. 35, 4 b; Ps. 40, 8; 118, 26 mitschwingen (dagegen bestimmt nicht von Dan. 9, 26).

* Ich verweise auf „Einl." S. 159: Weil man nicht verstand, daß in Matth. 27, 9 f.: Sach. 11, 12 f. als ein Wort Jeremias zitiert werden konnte, da zugleich ein solches mitgemeint war, sei es nun Jer. 18, 2 f.; 19 (oder 32, 6—15), geradeso wie etwa zu Jesajas Wort (40, 3) in Mark. 1, 2 f. nach der richtigen Lesart ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ, vgl. Wohlenberg (aber in Wirklichkeit inhaltlich ebenso Matth. 3, 1 ff.), auch das des Maleachi (3, 1) gleich mit übernommen ist, ebenso in Matth. 21, 5 f. das von Jes. 62, 11 + Sach. 9, 9, in Matth. 21, 13 das von Jes. 56, 7 + Jer. 7, 11, in Matth. 21, 42—44 das von Ps. 118, 22 + Jes. 8, 14 + Dan. 2, 44, in Röm. 9, 27 das von Hos. 2, 1 + Jes. 10, 22, in Röm. 9, 33 das von Jes. 8, 14 + 28, 16, in 1. Petr. 2, 6 ff. das von Jes. 8, 14 + 28, 16 + Ps. 118, 22, kam Mede auf den Gedanken, Sach. 9 ff. dem Propheten dieses Namens abzusprechen.

Die Anfechtung des Johannes erklärt sich aus der Maleachi-Stelle, wo sowohl das alsbaldige Kommen des Herrn nach dem Auftreten seines Boten wie das Gericht zugleich mit dem Heil verbunden war.

Daß in Matth. 11, 10, ebenso in Luk. 7, 27, ja sogar in der Stelle Mark. 1, 2 in anderem Zusammenhang, statt der 1. Person die 2. steht, zeigt, wie sich durch die Erfüllung durch Jesus der Gesandte vom Sendenden auch unterscheiden läßt, und deutet darauf hin, wie genau die Worte Jesu überliefert sein müssen. (Etwas Ähnliches findet sich in Matth. 26, 31 im Verhältnis zu Sach. 13, 7.) Matth. 11, 14 („wenn ihr's wollt annehmen") verstärkt V. 10, vgl. V. 15 mit Matth. 19, 12. Matth. 14, 2; 16, 14; 17, 1 ff.; 21, 24 ff. ruhen gleichfalls auf der Maleachi-Stelle. Luk. 1, 16 f. schließt Mal. 3, 1. 23 f. zusammen: indem das „vor ihm hergehen" — was sich auf die Aussage „Gott, ihren Herrn", bezieht, also den Messias auf göttliche Stufe stellt — und das „bereiten" auf V. 1, alles übrige auf V. 23 f. zurücksieht. Auch Luk. 1, 43 der Ausdruck der Elisabeth lehnt sich an die Verheißung des Maleachi an („und woher kommt mir das, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?"). Die Ausdrücke: „gesandt von Gott" in Joh. 1, 6 und „kommend in die Welt" in V. 9 sind wieder direkte Beziehungen auf Maleachis Verheißung.

Vor allem aber gehen die die Präexistenz Jesu bezeugenden Betrachtungen in Joh. 1, 15. 27. 30: „Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist, denn er war eher als ich", direkt auf Mal. 3, 1 zurück und bilden neben den Aussagen von der präexistenten Weisheit in Spr. 8 und andern Andeutungen, daß das Göttliche sich offenbart, für den Logos des Johannes eine festere Grundlage als allerhand philonische Spekulationen (s. u. unter den Sprüchen Salomos unter bb). Daß Johannes in V. 21 nur im äußerlichen Verstand ablehnt, er sei der Elias, zeigt V. 23, wonach er die Erfüllung von Jes. 40, also auch von Mal. 3, zugibt und in Anspruch nimmt. V. 31, verglichen mit 2, 11, läßt gleichfalls keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er in Christus die Jes. 40, 5 verheißene Herrlichkeit Gottes sieht („auf daß er offenbar würde in Israel, darum bin ich gekommen zu taufen"; „und er offenbarte seine Herrlichkeit. Und seine Jünger glaubten an ihn"). E. Haupt, „die alttestamentlichen Zitate in den 4 Evangelien", S. 95, erklärt auch Joh. 3, 31 mit

Mal. 3, 1, weil auch hier der Herr und sein Bundesbote natürlich als „vom Himmel kommend" gedacht sei.

Endlich macht Hengstenberg, Christologie III, S. 677, in seiner vorzüglichen Zusammenstellung „Das Neue Testament im Verhältnis zu den Weissagungen des Maleachi", die hier dankbar benutzt ist, darauf aufmerksam, daß 1. Kor. 16, 22 sowohl mit den Worten „maranatha" wie mit dem Ausdruck: „der sei verflucht!" auf Mal. 3, 1. 24 zurückgeht. Zur dringenden erneuten Prüfung sei Hengstenbergs Erklärung der Tempelreinigung durch die Maleachi-Stelle empfohlen. Diese ist bekanntlich 2mal berichtet, bei Joh. 2, 13—22 am Anfang, bei den Synoptikern am Schluß der Tätigkeit Jesu Matth. 21, 12—22; Mark. 11, 11—24; Luk. 19, 45—48, und zwar hier verbunden mit Zügen, die in die letzte Zeit weisen. Meist läßt man sie nur einmal geschehen sein und mag dann zusehen, wie man des ziemlich auffallenden Widerspruchs Herr wird. Hengstenberg läßt sie nun a. a. O. S. 670 ff. doppelt geschehen sein, macht auch darauf aufmerksam, daß in der synoptischen Form der viel härtere Ausdruck „Räuberhöhle" steht (vgl. Jer. 7, 11), während Johannes vom „Kaufhaus" spricht, wo Jesus Sach. 14, 21 im Auge hat. Hengstenberg führt nun in sehr ansprechender Weise aus, daß Jesus zunächst sozusagen noch sein eigener Prophet war und als solcher des Johannes vorbereitende Aufgabe fortsetzte; man denke auch an die fast gleichlautende Predigt Jesus und Johannis in Mark. 1, 15 und Matth. 3, 2 (Tut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen oder ähnlich); auch an die Notizen über die Taufe in Joh. 3, 22. 26; 4, 1 f. sei erinnert. So vollzieht Jesus in der **1.** Tempelreinigung also auch das, was dem Wegbereiter in Mal. 3, 1 a zugeschrieben war, bei der **2.** aber das, was dort ihm als dem Bundesboten von Mal. 3, 1 b. 23 f. vorbehalten war.

Während so das Neue Testament gleich zu Anfang mit allem Nachdruck an den letzten Propheten anknüpft, einen Zeitraum von über 400 Jahren überspringt und an das Alte Testament bis hin zu Maleachi sich anschließt,* geht es an der Zwischenzeit so gut wie

* Geradeso wie die Bibel die Zeit vor der Volkwerdung 2. Mose 1, die 38jährige Wüstenwanderung, im Richterbuch die Zeiten des Abfalls, nach dem Exil den Zeitraum von Sacharja bis Esra ganz oder fast ganz übergeht als für die Heilsökonomie unwesentlich.

ganz vorüber und betrachtet offenbar die Apokryphen als nicht zur Heiligen Schrift gehörig. Natürlich bleibt von dieser Feststellung unabhängig, ob sich im Neuen Testament vielleicht auch hier und da Anklänge an diese finden, geschieht das doch auch öfters mit Sprichwörtern und sonstigen geflügelten Worten, vgl. Luk. 4, 23. 24 (Matth. 13, 57; Mark. 6, 4; Joh. 4, 44); Joh. 4, 37; Apostelgesch. 17, 28; 1. Kor. 15, 33; Tit. 1, 12; ja Apostelgesch. 17, 23 kann Paulus an die Überschrift des heidnischen Altars „Dem unbekannten Gott" anknüpfen und ein Wahrheitsmoment daraus herausheben. Es handelt sich bei unserer Feststellung nur um das, was nach dem Neuen Testament als „Schrift" anerkannt ist.*

Daß der Kanon nach 400 abgeschlossen ist und nichts Gleichwertiges neben sich hat, ist auch das Urteil des Josephus und seiner Zeitgenossen, vgl. „Einl." 280: Es ist dies um so bemerkenswerter, als Josephus alexandrinischen Anschauungen sonst in weitem Maße zugänglich war und sie auch gerade bei seiner Zählung der kanonischen Bücher wohl voraussetzte. Die Stelle lautet:

„*Οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν, ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων. δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως θεῖα* (*θεῖα* vielleicht Zusatz des Euseb, unwesentlich) *πεπιστευμένα. . . Ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις. αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. δῆλον δ' ἐστὶν ἔργῳ πῶς ἡμεῖς πρόσιμεν τοῖς ἰδίοις γράμμασιν· τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μετα-*

* Anklänge an Apokryphen finden sich, um von der ganz unsicheren Stelle Jak. 4, 5 abzusehen, etwa in Hebr. 11, 35 (2. Makk. 6f.) oder Judä V. 9. 14, wo altkirchliche Schriftsteller es anmerken, weiter 1. Kor. 2, 9 und Eph. 5, 14, wo zwar eine Zitationsformel steht, von Origenes die Elias-Apokalypse im ersteren Falle und von Georgios Syncellus eine pseudepigraphe Jeremias-Schrift im zweiten Falle angegeben wird (nach Strack), doch auch Jes. 64, 3 bzw. 60, 1; 26, 19 die Grundlage mit abgegeben haben könnten (s. Näheres bei Bachmann zu 1. Kor. 2, 9 und Ewald zu Eph. 5, 14 mit der ganzen Unbestimmtheit der Angelegenheit). Sehen wir von den beiden unsicheren Fällen 1. Kor. 2, 9 und Eph. 5, 14 ab, so werden überall, wo es sich um ausdrückliche Zitate handelt, Stellen aus den kanonischen Schriften gegeben oder gemeint. S. „Einl." 290.

θεῖναι τετόλμηκεν. πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως."

Desgleichen benutzt Philo die kanonischen Schriften immer wieder, die Apokryphen kaum je (282). 1. Makk. 4, 46; 14, 41; 9, 27 zeigen, daß zur Zeit des 1. Makkabäerbuches der Eindruck einer prophetenlosen Zeit allgemein war. Hänel („Der Schriftbegriff Jesu" 1919) eignet sich umgekehrt nun Hühns Auffassung an („Die alttestamentlichen Zitate" S. 278): „Reminiszenzen und Anspielungen finden sich an jede alttestamentliche Schrift im Neuen Testament vor." Nach der Zusammenstellung bei Hänel § 15 kämen auf den Pentateuch allein 37 Verwendungen bei Jesus, auf Jesaja und Psalmen je 24, auf das Dodekapropheton 23, auf Daniel 10 (s. „Einl." 291).

Auch mit seiner Eschatologie knüpft das Neue Testament nicht an die Apokryphen, sondern an das Alte Testament an, besonders an Joel, Jesaja, Hosea, Hesekiel, Sacharja, Maleachi und Daniel (261) und bedarf der Erklärung durch die Apokryphen überhaupt nicht. Rob. Dick Wilson warnt in „the Princeton Theol. Review" 1921 in einem Artikel: „Apokalypses and the Date of Daniel" am Schluß außerdem mit Recht davor, daß man sich von den unter sich ganz verschiedenen Apokalypsen nicht unwillkürlich ein falsches einheitliches Bild mache; ferner beweist er in zeitlicher Beziehung, daß uns gerade die verschiedenen Formelemente, die uns bei Daniels Offenbarung entgegentreten (Traum und Deutung, Gebet und Antwort, Visionen, Anrede an den Propheten, Reden Gottes und Vermittlung durch Engel) im 6. Jahrh. (z. T. früher) zahlreiche biblische (und außerbiblische) Analogien aufweisen, wie er das früher für die inhaltlichen Begriffe: Totenauferstehung, Gericht, Engel, Messias, aus der Bibel und sonst bereits getan hatte. Über die zeitlichen Schwierigkeiten, persische Vorstellungen in Anspruch zu nehmen, s. schon o. S. 155. Die zoroastrische Tradition wenigstens reicht nur bis 630 v. Chr. zurück. In der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1936, Heft 3—4, S. 719 ff., wird auf Prof. Pour-E Davouds Vorlesungen verwiesen, die 1080 wahrscheinlich machen sollen. Vgl. auch über die ganze Unsicherheit der Frage v. Orellis „Allgemeine Religionsgeschichte" II, S. 140 ff. Wenn Schöttler (z. B. „Positives Christentum" 1937, Nr. 7 vom

14. II. „Arisches im Alten Testament") den Vaterbegriff Gottes als arisches Gut ansieht, so geht er von der späteren Ansetzung Zoroasters aus, nimmt aber nun alles, was ihm aus dem Alten Testament in Betracht kommt, auch im Gegensatz zu manchen neueren Aufstellungen und Zugeständnissen der alttestamentlichen Wissenschaft, um der vorgefaßten Meinung willen als spät an und übersieht eine ganze Anzahl der o. S. 98 f. genannten Stellen, an denen seine Hypothese unter seinen Voraussetzungen sogar scheitert. Ist der Pentateuch vollends echt, so würde auch die Datierung Zoroasters um 1080 nichts helfen, um dem Alten Testament diese Vorstellungen als original absprechen zu können. Nach Luk. 3, 38 wird sogar Adam als Gottes Sohn angesehen, nach Gen. 6, 1 ff. die fromme Linie der Sethiten. Übrigens vergleiche man auch den Psalmenkommentar von Kittel zu Ps. 2, 7, um sich zu überzeugen, wie der Begriff „Sohn Gottes" für den König im Orient und in Ägypten, also gerade auch in der nichtarischen Welt, zu Hause ist. Vielleicht werde ich mich in Nr. 11 „Zur theol. Besinnung" der Frage noch einmal zuwenden.* In Mal. 1, 6; 2, 10; 3, 17 ist die Vorstellung der Gotteskindschaft noch wieder besonders stark betont, also an der alttestamentlichen Schwelle! Im Neuen Testament zeigt Luk. 18, 14 neben Bergpredigt und Luk. 15 einerseits und Gal. 3 f. andererseits, daß die Vorstellung von Gott als Vater und die juristische Betrachtungsweise der Rechtfertigung nicht voneinander abgetrennt werden können und dürfen!

Die Andeutung über Daniel aber mag uns den Übergang zu den Kethubhim bilden!

---

* Procksch „Das Alte Testament in der kirchlichen Verkündigung" in der „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung" 1937, Nr. 47, gibt zwar Anlaß zu vielen Fragezeichen, aber schreibt in der zur Rede stehenden Frage richtig: „Seit alters wird in der Bibel für das Verhältnis von Gott zu Volk das Bild der Sohnschaft Israels gebraucht" und führt dafür Ex. 4, 22 bis Hosea (11, 1) und Jeremia (31, 19) an. Übrigens muß es auch fraglich erscheinen, ob wirklich im Parsismus die Vorstellung Gottes als Vaters betont ist. In der griechischen und römischen Religion dürfte es trotz der betreffenden Bezeichnung kaum der Fall sein. Eine andere Frage mag die sein, ob Nilsons These von der Vaterschaft des Zeus in vorgeschichtlicher Zeit bei indogermanischen Stämmen zutrifft (vgl. „Völkischer Beobachter" vom 27. November 1937).

B. Die Kethubhim = die (sonstigen) Schriften und ihre Bedeutung für die alttestamentliche Theologie.

1. Allgemeines.

a) Abgrenzung vom II. Teil des Kanon (den Propheten).

Die objektive Offenbarung ist uns in der Tora (Gesetz) und in den Nebhiim (den vorderen und hinteren Propheten) erschlossen, so daß unter diesen beiden Rubriken im Neuen Testament das Ganze der alttestamentlichen Offenbarung gekennzeichnet werden kann, vgl. Matth. 5, 17; 7, 12; 11, 13; Luk. 16, 16. 29. 31; Joh. 1, 45 (Akt. 13, 15). Im III. Teil des Alten Testaments sind offenbar Schriften zusammengefaßt, die von den beiden ersten sich nach dieser Seite hin abheben (s. S. 24). Es liegt hier der Widerhall vor vom I. oder II. Teil oder von beiden; es ist in viel weiterem Maße ein subjektives Moment zugelassen,* was durchaus nicht eine Vermittlung auch objektiver Erkenntnisse ausschließt. Es sei nur erinnert bei den Psalmen an die Tatsache der messianischen Psalmen oder an die andere Tatsache, daß Ps. 2 in Akt. 4, 25 ff. zugleich auf David zurückgeführt und er als Prophet hingestellt wird, daß Ps. 16, 8—11 mit seiner Aussage über die Auferstehung als Stimme Gottes und Offenbarung gewertet wird, so Akt. 2, 29 f. (vgl. weiter Akt. 13, 35 f.; 1, 16). So tritt neben die o. genannte Zweiteilung die Dreiteilung des Kanon ein im Ausdruck: Gesetz des Moses, Propheten und Psalmen (Luk. 24, 44 nach V. 27), offenbar, ohne beide Male etwas anderes zu meinen, indem nur der Psalter als einer der wichtigsten Bestandteile des III. Teils des Kanon als pars pro toto (Teil für das Ganze) ge-

---

* Hengstenberg vergleicht in seiner Auslegung des Predigers Salomo S. 23 7, 25. 27 gegen V. 28, obwohl er 12, 11 durchaus Inspiration auch für sich in Anspruch nimmt. In der Anm. schreibt er: „Oehler, in den Prolegomena zur Theologie des A. T. bezeichnet mit Recht die meisten Hagiographen als ‚Produkt teils des in die göttliche Offenbarung und die durch dieselbe hervorgerufene Lebenserfahrung im Gefühl sich vertiefenden, teils des über sie sinnenden Israelitischen Geistes‘ (S. 92), und leitet ihre Entstehung ab (S. 88. 89) ‚aus dem Ringen des Israelitischen Geistes in die durch den Mosaismus gegebene Lebensaufgabe und Lebensanschauung einzugehen, sich den Inhalt der Offenbarung zu verinnerlichen und sich über denselben zu verständigen — — und durch Nachdenken die Rätsel und Widersprüche zu lösen‘.“

braucht wird. Ferner sei daran erinnert, wie Jesus seine Beweise für seine Gottheit mit dem Wortlaut von Ps. 82, 6 in Joh. 10, 34 ff. oder mit Ps. 110 in Matth. 22, 41 ff. führt, ferner auch daran, wie er in Matth. 23, 35 das ganze Alte Testament von der Genesis an bis zur 2. Chronik hin zusammenfaßt („Auf daß über euch komme all das gerechte Blut, das vergossen ist auf Erden, von dem Blut des gerechten Abels an bis aufs Blut des Zacharias, des Sohnes Berechjas, welchen ihr getötet habt zwischen dem Tempel und Altar", vgl. Gen. 4 und 2. Chron. 24, 20 f.). Doch ist mit dem allen natürlich nicht gesagt, daß so alle leidenschaftlichen und sündigen Ausbrüche in den Psalmen oder im Hiob dadurch als Gottes Wort angesehen werden dürften oder als solches legitimiert werden sollten.* Dem Sondercharakter des III. Teils wird in unserer biblischen Theologie insofern Rechnung getragen werden können, als wir unserer Aufgabe entsprechend im wesentlichen das objektive Moment der beiden ersten Teile dadurch hervortreten lassen, daß wir jetzt sozusagen das Bisherige nur aus dem III. Teile ergänzen. Wir haben uns hier also viel kürzer zu fassen und haben nur noch anzudeuten, nach welcher Seite hin jedesmal das Besondere liegt, was über den subjektiven Widerhall hinaustönt und also auf seine Art auch in das Objektive hineinweist. Gern geben wir zu, daß man über die Abgrenzung hier und da wird verschiedener Meinung sein können.

Ein anderer Ausdruck für K^{e}thubhim (Schriften) ist Hagiographen (Heilige Schriften).

b) Reihenfolge.

Sie ist nicht ganz gleichgültig, sofern bei ihrer Gestaltung verschiedene Gesichtspunkte in den Vordergrund gerückt werden können. Während bisher im I. Teil (Moses) und im II. (Propheten) das zeitliche und zugleich das sachliche Moment berücksichtigt werden konnte, ist jetzt ein solches Zusammennehmen nicht mehr möglich. Im Psalter haben wir Autoren vor Moses Zeit bis in Nehemias Zeit hinein. Wann Hiob und Ruth entstanden, ist nicht genau und nicht mit absoluter Sicherheit zu sagen.

* Übrigens ist das auch, nur in geringerem Ausmaße, von den ersten Teilen zu sagen, wenn etwa Jeremia wiederholt den Tag seiner Geburt verflucht 15, 10; 20, 14. Erst recht können natürlich Geschichten mit Schwächen irgendwelcher Art nicht als vorbildlich dadurch hingestellt werden, daß sie im Worte Gottes stehen.

Eine Möglichkeit wäre die, daß man sich bei Feststellung der Reihenfolge durch die im hebräischen Kanon leiten ließe. Doch steht sie nicht fest. In unsern hebräischen Drucken folgen aufeinander die 3 durch ein besonderes Akzentuationssystem zusammengehaltenen Schriften: Psalmen, Sprüche, Hiob, dann die 5 M^{e}ghilloth (Rollen), die an den 5 Festen im Gottesdienst verlesen werden, d. h.: Hoheslied (gelesen am Sabbat im Passahfest), Ruth (Festrolle für das jüdische Pfingstfest), Klagelieder (gelesen am 9. Ab, am Tag der Einnahme Jerusalems), Prediger (gelesen am Sabbat im Hüttenfest), Esther (gelesen am Purimfest), vgl. König, Einl. S. 466. Doch ist da inhaltlich recht Verschiedenes zusammengenommen. Es würde ferner danach das folgen, was in jedem Fall für sich zu behandeln sein wird: einerseits Daniel, andererseits Chronik-Esra, Nehemia.

Natürlich läge es auch nahe, die 3 Salomonischen Schriften zusammenzunehmen. Doch ist dadurch für das Ganze wenig gewonnen.

Für unsere Zwecke ist es unter den vorliegenden Umständen am empfehlenswertesten, nach folgenden *literargeschichtlichen* Gesichtspunkten zu teilen:

α) *Poetisch-lyrischer Widerhall*, wobei sich Psalmen, Hoheslied und Klagelieder alsbald sondern. Da die meisten Psalmen, deren Verfasser genannt wird, von David sind, das Hohelied von Salomo, die Klagelieder von Jeremia, so rechtfertigt sich diese Reihenfolge innerhalb der Gruppe auch zeitlich.

β) Die *(poetisch-)didaktische Gruppe der Lebensweisheit*; sie wird nach den Sprüchen Salomos, im Prediger Salomo und in Hiob aufzuzeigen sein, wobei die beiden ersten des gleichen Verfassers wegen zusammen geordnet werden, über die zeitliche Reihenfolge Hiobs sowie über die der beiden Salomonischen Schriften untereinander aber nichts entschieden werden soll.

γ) Zudritt wird *Daniel als prosaisches, privat-prophetisches Buch* für sich zu behandeln sein. Es steht wohl deshalb nicht unter den Propheten, weil keine öffentliche Predigtaufgabe vorlag, seine Gesichte aber auch weithin keinen Zusammenhang mehr mit der Gegenwart aufzeigen, wie es bei den Propheten der Fall war.

δ) Eine historische Gruppe bilden *die geschichtlichen Bücher*,

zu denen einerseits Ruth und Esther, andererseits Chronik, Esra, Nehemia gehören.

Nach diesen 4 Gruppen, die im ganzen eine zeitliche Reihenfolge erkennen lassen, sofern die lyrische Gruppe bis zu Moses zurückreicht (Ps. 90), die der Lebensweisheit bis auf Salomo, die prophetische ins Exil weist, die geschichtliche aber bis in die letzte Zeit des Kanon hinunterführt, wollen wir also kurz das zusammenstellen, was sich neben der subjektiven Seite als objektiv auswerten läßt für die Biblische Theologie Alten Testaments in heilsgeschichtlicher Entwicklung.

c) Kurze Skizzierung der Eigenart der verschiedenen Gruppen.

α) Poetisch-lyrische Gruppe (Psalmen, Hoheslied, Klagelieder). Im Psalter werden die verschiedenen Momente zusammenzustellen sein, die erlauben, die Psalmen in bestimmte Gattungen einzuteilen und danach bestimmte Lehrmomente zu entwickeln. Das Hohelied gehört nur hierher und überhaupt in den Kanon, wenn und weil es das Verhältnis Gottes bzw. des Messias zur Gemeinde abbildet (s. o. zu Hos. S. 352). Bei den Klageliedern kommt das Verhältnis zu Gott zur Veranschaulichung in Schuld und Strafe, in der Stellung gegen die Botschaft der falschen Propheten, in der Erfüllung der echten Prophetenworte, in der göttlichen Führung, in Buße, Bitte und gnädiger Hoffnung. Das alles wird mit Stellen zu belegen sein.

β) Bei der Gruppe der praktischen Weisheit (Sprüche, Prediger, Hiob) wird bei den Sprüchen Salomos das hervorzuheben sein, was Israels Weisheit von der anderer Völker unterscheidet und die Übernahme von daher ganz unmöglich macht. Beim Prediger ist der negative und positive Grundgedanke des Buches herauszustellen und die rechte Lebensweisheit negativ und positiv aufzuzeigen. Bei Hiob wird vor allem die richtige Auffassung des Sinnes dieses gewaltigen Buches herauszuheben sein, dessen Verständnis man sich mit der Unechterklärung der Elihureden verschüttet hat.

γ) Bei dem prosaischen, privatprophetischen Buch Daniel ist seine Besonderheit gegenüber den andern Propheten-

schriften zu entwickeln, der einheitliche Grundgedanke des ganzen Buches herauszustellen, endlich die messianische Erwartung aufzuzeigen.

δ) Bei der 4., der historischen Gruppe (Ruth, Esther, Chronik-Esra, Nehemia), wird der Unterschied von der prophetischen Geschichtsschreibung nachzuweisen sein. Sowohl Ruth wie Esther zeigen Züge auf, die sie mit Chronik-Esra, Nehemia gemeinsam haben. Nehmen wir jetzt den Ausgangspunkt bei diesen letzten 3 Büchern, die eine große Einheit bilden, wobei sich Nehemia an Chronik-Esra bewußt anschließt. Wenn wir die Chronik mit der Geschichtsschreibung der vorderen Propheten vergleichen (s. o. S. 299), so fällt uns zunächst eine ausgeprägte Einheitlichkeit der ersteren auf, d. h. der Verfasser wählt seinen Stoff aus (s. u.) und bringt ihn unter besonderen Gesichtspunkten.* Einmal handelt es sich um das kultische Element. Auch der Kultus prägt den Gotteswillen aus (s. u.).** Der Chronist legt damit zugleich den Vergeltungsmaßstab an. Daß das kultische Moment dabei so stark betont wird, sieht man aus der breiten Schilderung dessen, was schon David alles für den künftigen Tempel und seinen Gottesdienst getan hat. Diese Partien füllen die zweite Hälfte des 1. Chronikbuches im wesentlichen aus. Desgleichen sehen wir, wie dem Chronisten bei der Kultusreformation Hiskias und Josias vor allem die Passahfeier wichtig ist. Da Esther die Entstehung des Purimfestes berichtet, so gehört es durchaus in diese Kategorie heiliger Schriften hinein.

Damit verknüpft sich das Achten auf das Legitime und das Geschlechtermäßige nach hinten und nach vorn. Man denke an die große Zahl der Geschlechtsregister in 1. Chron. 1—9 und das bedeutungsvolle Achten auf sie. Dasselbe Moment tritt uns in Esra und Nehemia entgegen, s. Esra 2, auch 8 und 10, 18 ff.; Neh. 3; 7; 10; 11; 12; 13. Und hier können wir das Buch Ruth einordnen, das wir zwar zur Charakterisierung der Richterzeit schon mitbenutzen konnten, das aber ganz deutlich sein Absehen auf die

* Daß auch sehr nahe Beziehungen zwischen beiden Betrachtungsweisen hin- und herlaufen, ist auf S. 290 f. 296 f. gezeigt.

** Dabei ist zu bemerken, daß in gesetzlicher Beziehung neben die Elemente des Priesterkodex, die man schon immer beobachtet hat, sehr stark auch die vom Deuteronomium treten, worauf man früher gar nicht geachtet hat, was aber durchaus zu der Beobachtung paßt, daß sie uns auch in dem letzten Prophetenbuch, bei Maleachi, ganz entsprechend entgegentreten.

Einordnung in das davidische Geschlechtsregister hat, vgl. die 10 Glieder von Peres bis David in 4, 18 ff. Hier stoßen wir zum zweiten Male auf David. Das drittemal geschieht es, wenn wir auf die Betonung der Weissagung* achten. So schließt die Chronik bewußt mit dem Tempelbauedikt von Cyrus. Dieses war den Sammlern des Kanon so wichtig, daß sie offenbar deshalb das zeitlich spätere und sich an 2. Chron. ausdrücklich anschließende Buch Esra aus diesem Grunde vorstellten; und daß dieses zur Zeit Jesu bereits der Fall war, dafür s. Matth. 23, 35 (und o. S. 423), wo das von Adam bis Zacharias vergossene Blut der Anordnung des hebräischen Kanons von Gen. 4 an bis 2. Chron. 24 hin entspricht.

Darum verfährt diese Geschichtsschreibung nun eben mit noch größerer Auswahl, s. u. So berührt auch Esra die Zeit von 538—458, abgesehen von 4, 6—23, überhaupt nicht. Daraus Ungeschichtlichkeit zu schließen, war um so voreiliger, als wir ja sehen, daß die Bibel auch sonst ganz ähnlich verfahren ist, man denke an den Zeitraum vor dem Beginn der Auszugsgeschichte vor Ex. 1, an die 40 Jahre (genauer 38) in der Wüste vor Num. 20, an die Ruhezeiten in der Richterperiode (hier aus der umgekehrten Betrachtungsweise heraus), an die Zeit nach dem Abschluß des Kanon nach Maleachi bis zum Erscheinen Jesu. Andererseits will beachtet sein, daß der Schluß des Geschichtswerks die Bücher Esra und Nehemia sind, die als Geschichtsquellen ersten Ranges wenigstens von nicht dem schlechtesten Teil der Forscher anerkannt sind. Wieder erinnern wir daran, daß Esra 1, 1 f. die unmittelbare Fortsetzung von 2. Chron. 36, 21 ist und daher mit 2. Chron. 36, 22 f. fast gleich lautet. Ebenso schrieb man weiten Partien des Nehemia direkt urkundlichen Wert zu. Ferner ist kein anderer alttestamentlicher Schriftsteller so darauf bedacht, seine Quellen auf das Genaueste und Sorgfältigste anzugeben und so seine Leser zur fortwährenden Kontrolle gleichsam geradezu aufzufordern, wie der Chronist, s. 2. Chron. 25, 26; 28, 26; 32, 32—27, 7; 35, 27—16, 11—20, 34; 33, 18—24, 27; 20, 34—1. Chron. 29, 29; 2. Chron. 9, 29; 12, 15; 13, 22; 33, 19; 26, 22; 35, 15. Über Bestätigungen des von der Chronik Berichteten und über Lösungsversuche von Schwierigkeiten s. „Einl." S. 264—266.

* Hierhin gehört endlich, daß die Chronik nur die Geschichte des Südreichs gibt, d. h. die der davidischen Dynastie.

Glücklicherweise ist in der Beurteilung der Chronik eine erfreuliche Besserung insofern eingetreten, als man die Abweichungen von den vorderen Propheten nicht mehr nur als Geschichtsklitterei ansieht, und eine erfreuliche Vertiefung auch insofern, als man dem theologischen Wert wieder mehr gerecht wird (vgl. Hänel und v. Rad), beim Gottesdienst den Charakter des Lobsingens und Dankens, im Gottesglauben aber den Rekurs auf Jahwes Verheißungen anerkennt, die auch wieder bei Ruth stark beachtet sein wollen. Daß die Auffassung der Chronik zur jüdischen Erstarrung führen konnte und vielfach geführt hat, ist richtig, nicht aber daß sie dazu hätte führen müssen. Während die Wellhausensche Schule sich hier völlig einseitig festlegte, sieht man jetzt, daß neben den dem Priesterkodex verwandten Partien ebensosehr die des Deuteronomiums treten, worauf wir schon in anderem Zusammenhang hinwiesen, weiter, daß das Wesen des Judentums überhaupt sich nicht bloß von der gesetzlichen Seite her erfassen läßt, sondern ebensosehr von der apokalyptischen (Kaufmann, Küppers), ja auch von der prophetischen gerade dann, wenn, wie es die Wellhausenianer wollten, zahllose Prophetenstellen, ja ganze Kapitel in späte Zeit zu versetzen wären, was aber allerdings Irrtum ist.

2. Die einzelnen Bücher.

a) Die **poetisch-lyrische** Gruppe.

α) Die **Psalmen**. aa) Vorbemerkungen. Zweierlei macht es schwierig, die Psalmen biblisch-theologisch zu behandeln: 1) ihre Vielgestaltigkeit, hervorgerufen durch ihre große Zahl, durch die Verschiedenheit des Anlasses und ihre Herkunft von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten; 2) das in den Psalmen besonders stark sich geltend machende subjektive Moment.

Der ersten Schwierigkeit kann in etwas durch die Gattungsforschung begegnet werden. Gunkel teilt den Stoff in folgende Hauptgruppen auf: Gottesdienstliche Dichtung und geistliche Gedichte und unterscheidet in jeder dieser beiden Gruppen folgende Unterarten: Hymnen, Volksklagelieder, Danklieder, Klagelieder des einzelnen. Im 1. Hauptteil kommen als kleinere Gattungen noch hinzu: Einzugstora, Toralied und Segen, sowie Königspsalmen (Artikel „Psalmen" in R. G. G.[2] Bd. IV 1930, Sp. 1609—1627; ähnlich in Gunkel „Ein-

leitung in die Psalmen", I. Teil 1928, II. Teil zu Ende geführt von J. Begrich 1933).

Es ist allerdings fraglich, ob die Unterscheidung von gottesdienstlicher Dichtung und geistlichen Gedichten durchführbar ist, und es muß noch stärker, als Gunkel es tut, betont werden, daß die verschiedenen Gattungen in den einzelnen Psalmen sich mischen und ineinander übergehen (Klage und Dank ebenso wie Anliegen des Volkes oder der Gemeinde und des einzelnen). Doch sind die Unterscheidungen Hymnus bzw. Danklied und Klagelied zur Einteilung des Stoffes sehr wohl brauchbar. Berücksichtigt man, daß auch von Gunkel im Klagelied Bußworte, Unschuldsbeteuerungen, Rachewünsche, Bitte um Hilfe, Ausdruck des Vertrauens und Erhörungsgewißheit umfaßt werden, so entspricht diese Zweiteilung den beiden hebräischen Bezeichnungen für einzelne Psalmen oder eine Psalmensammlung: nämlich 1) t^{e}phillah (Gebet) als Überschrift von Ps. 17; 86; 90; 102; 142 und t^{e}philloth als Bezeichnung einer kleineren Psalmensammlung (Ps. 72, 20), 2) t^{e}hillah (Lobgesang) als Überschrift von Ps. 145 und t^{e}hillim als Name des ganzen Psalters. Es herrscht dann außerdem Übereinstimmung mit dem, was Luther als 2. Charakteristikum für den evangelischen Gottesdienst nennt, wenn er bei der Einweihung der Torgauer Schloßkapelle sagt: Im Gottesdienst „redet unser Herr selbst mit uns durch sein heilig Wort und wir wiederum mit ihm durch Gebet und Lobgesang".

Das subjektive Moment wird dadurch eingeschränkt und findet daran seine Grenze, daß die Verfasser der Psalmen nicht einer aus ihnen selbst geschöpften und in ihnen allein ruhenden Gottinnigkeit Ausdruck geben, sondern auf die objektive Offenbarung Gottes, auf den lebendigen, persönlichen Gott und seine Taten, Verheißungen und Drohungen sich ausrichten und beziehen. Der persönliche Klang gibt zwar dem Psalter seine Eigenart und macht ihn für viele anziehend, lieb und wert (vgl. Luthers Worte aus den Vorreden zum Psalter von 1531: „Da siehest du allen Heiligen ins Herze.... Daher kompts auch, daß der Psalter aller Heiligen Buchlin ist, und ein jeglicher in waserlei Sachen er ist, Psalmen und Worte drinnen findet, die sich auf seine Sachen reimen, und ihm so eben sind, als wären sie allein umb seinen willen also gesetzt, daß er sie auch selbs nicht besser setzen noch finden kann, noch wünschen mag.... Ja du

wirst auch dich selbst drinnen und das rechte γνῶθι σεαυτόν finden" (Erlanger Ausg. LXIII, S. 30. 31. 32). Doch muß dies hier in diesem Zusammenhang zurücktreten; erst recht ist von der dichterischen Kunst, die an den Psalmen zutage tritt, hier nicht zu sprechen. Hervorzukehren sind die objektiven Momente, die in dem Persönlich-Subjektiven ihren Widerhall finden, und denen das Persönlich-Subjektive zugewandt ist. Es tritt also mehr das in den Vordergrund, worauf Luther ebenfalls in der Vorrede über den Psalter von 1531 hinweist, daß nämlich der Psalter „wohl möcht' eine kleine Biblia heißen, darin alles aufs Schönst und Kürzest, so in der ganzen Biblia stehet, gefasset, und zu einem feinen Enchiridion oder Handbuch gemacht und bereitet ist" (E. A. LXIII, S. 28).

Berücksichtigt werden hier nur die Psalmen des eigentlichen Psalterbuchs, also nicht Lieder und psalmenähnliche Stücke aus den Propheten, erst recht nicht apokryphe Dichtungen wie die Oden Salomos, auch nicht außerisraelitische (babylonische, ägyptische) Lieder und Gebete, da sie in der Form sowie im Gebrauch von Wendungen, Bildern und Stoffen zwar manches mit den alttestamentlichen Psalmen gemeinsam haben, aber völlig im heidnischen Götterglauben und Zauberwesen befangen sind und zum theologischen Verständnis der alttestamentlichen Psalmen nichts beitragen.

bb) Der hauptsächlichste t h e o l o g i s c h e Gehalt der H y m n e n. Gepriesen wird Gott um der Werke willen, die er geschaffen hat und erhält, und an denen sich seine Macht und Weisheit kundtut (104). „HErr, wie sind deine Werke so groß und viel! Du hast sie alle weislich geordnet, und die Erde ist voll deiner Güter" (104, 24). Allem, was da lebt, gibt Gott Speise zu seiner Zeit (104, 27; 145, 15 f.), von Gottes Odem ist alles Leben abhängig (104, 29 f.). „So er spricht, so geschieht's; so er gebeut, so steht's da" (33, 9). Die Himmel, durch das Wort des HErrn gemacht (33, 6), rühmen des Ewigen Ehre (19, 1—7), und im Gewitter ertönt gewaltig die Stimme des HErrn (29). Angesichts der ganzen großen Schöpfung ist der Mensch wie ein Nichts, und dennoch von Gott zur Krone der Schöpfung gemacht und über alle Werke Gottes gesetzt (144, 3 f.; 8).

Gott tut sich kund in der Geschichte der Völker und seines Volkes. Er steht über allem, was auf Erden geschieht. Mögen die Heiden

toben und die Könige der Erde sich gegen Gott und seinen Gesalbten auflehnen, „der im Himmel wohnt, lachet ihrer, und der HErr spottet ihrer“ (2). Gott ist König über alle Völker, und mit der Natur im Verein muß alle Welt ihm huldigen (46; 47; 93; 95—100). Vor allem wird Gottes Walten spürbar in der Geschichte Israels: Gott half ihm in früherer Zeit, Gott strafte es um seiner Sünde willen, Gott möge und wird sich wieder zu ihm wenden (78; 79; 80; 105; 106). Für jedes Volk aber hat das Wort Geltung „wohl dem Volk, des Gott der HErr ist“ (33, 12; 144, 15). Wie gegenwartsnah ist das Gebet für des Volkes Wohlergehen: „Ach daß ich hören sollte, was Gott der HErr redet: daß er Frieden zusagte seinem Volk und seinen Heiligen, auf daß sie nicht auf eine Torheit geraten! Doch ist ja seine Hilfe nahe denen, die ihn fürchten, daß in unserm Lande Ehre wohne, daß Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen; daß Treue auf der Erde wachse und Gerechtigkeit vom Himmel schaue; daß uns auch der HErr Gutes tue und unser Land sein Gewächs gebe; daß Gerechtigkeit fürder vor ihm bleibe und im Schwange gehe!“ (85, 9—14.)

Gott tut sich auch kund im Leben des einzelnen Menschen. Er bildet den Menschen im Mutterleib (139, 13), und Kinder sind eine Gabe des HErrn (127, 3). Von der Hilfe Gottes in aller Not Leibes und der Seele singt der Psalter in immer neuen Liedern und Tonarten. „Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten, so sollst du mich preisen“ (50, 15); „Mein Vater und meine Mutter verlassen mich; aber der HErr nimmt mich auf“ (27, 10). Durch den Engel des HErrn, auch durch die Engel, die seine Diener sind (103, 20, vgl. Hebr. 1, 14), schafft Gott den Seinen Schutz und Hilfe (34, 8; 91, 11 f.), den Feinden Gottes Plage und Verderben (35, 5 f.; 78, 49). Gott ist ein Vater der Waisen und Richter der Witwen (68, 6; 146, 9); Gott ist ein rechter Richter, der diesen erniedrigt und jenen erhöht (7, 12; 9, 5; 75, 8) und dereinst die Welt richten wird (9, 9; 94, 2; 96, 13).

Gottes Walten und Wirken ist dem Menschen spürbar in seinem Herzen und Gewissen. Er weiß Gottes Auge über sich (14, 2; 33, 13). Überall ist Gott gegenwärtig, nirgends kann der Mensch sich vor ihm verbergen (139, 1—12). „Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht

sehen?“ (94, 9.) Das Gewissen läßt dem Menschen keine Ruhe: so lange er seine Sünde zu verschweigen sucht, verdorrt ihm seines Lebens Saft und Kraft (32, 3 f.), und die Nieren stechen ihn des Nachts; doch wird Gott auch dafür gepriesen (16, 7).

Der 119. Psalm rühmt in 176 Versen (von denen immer 8 Verse mit je einem Buchstaben des Alphabets beginnen), wie Gott sich in seinem Wort kund gibt und durch das Gesetz auf rechtem Weg erhält. Die Freude an Gottes Wort und Geboten klingt durch alle Verse hindurch. In Parallele dazu, daß das Firmament von Gottes Ehre kündet, setzt Ps. 19 die Herrlichkeit und allesdurchdringende Kraft von Gottes Zeugnissen und Geboten. Gottes Wort ist wie siebenmal geläutertes Silber (12, 7). Ps. 1 preist daher den selig, der Lust hat zum Gesetz des HErrn. Hierher gehören auch die Psalmen, die von der Freude an Gottes Haus reden (z. B. 23, 6; 26, 8; 27, 4 f.; 42, 5; 43, 3 f.; 84; 122).

Die Geschichte Israels wird als Heilsgeschichte erkannt und bewertet (77—80; 105 f.), der Erwählung wird gedacht (33, 12; 80, 16. 18; 100, 3), sowie daran, daß Gott sich an den Zion und an Davids Geschlecht bindet (132; 46, 5). In den Psalmen, die Gott als König feiern (Thronbesteigungspsalmen mit der für sie typischen Wendung Jahveh malakh „Jahve ist König geworden“ 47; 95—99) kommt der Gedanke der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* zum Ausdruck. Ein jährliches Thronbesteigungsfest Jahves ist in Israel nicht nachweisbar und aus den genannten Psalmen nicht zu erschließen. Wohl heißt es nicht „Jahve **ist** König“, sondern „Jahve ist König **geworden**“; Gott tritt also gewissermaßen seine Herrschaft neu an. Das ist aber nicht ein jährlich wiederkehrendes Ereignis, erst recht nicht in dem Sinn, daß die Menschen Gott neu zum König erküren und einsetzen; sondern Gott macht seine Herrschaft neu geltend. Das Jahveh malakh erfüllte sich, als in Jesus Christus das Himmelreich nahe herbeikam, und es wird sich erfüllen, wenn Christus dem Vater die Herrschaft übergibt und Gott sein wird alles in allem (1. Kor. 15, 28). Der Dichter läßt den christologisch-eschatologischen Jubel, in den alle Menschen und die ganze Natur ausbrechen werden, in prophetischer Vergegenwärtigung schon erklingen und stellt die Gegenwart unter das Ziel der Zukunft. Daß auch die Heiden am Heil teilbekommen, wird z. B. Ps. 22; 47; 66; 87; 96—99 gesagt, und Paulus legt es

Röm. 15, 9 ff. unter Hinweis auch auf Psalmstellen (18, 50; 67, 5; 117, 1) dar.

Den Messias besingen und beschreiben Ps. 2; 45; 72; 110. Er herrscht in alle Ewigkeit über alle Völker und über die ganze Welt; er ist Gottes Sohn und der schönste unter den Menschenkindern, ein Priester ewiglich nach der Weise Melchisedeqs; ja, er wird selbst als Gott angeredet und hat seinen Platz zur Rechten Gottes, sein Volk als seine königliche Braut soll ihn anbeten und in heiligem Schmuck ihm opfern; er bringt vollkommene Gerechtigkeit, dauernden Frieden, paradiesische Fruchtbarkeit. All diese Aussagen können nicht von einem israelitischen König gelten, ägyptischer und babylonischer Hofstil sind gänzlich unpassende Parallelen. Nur die messianische Deutung wird diesen Aussagen und den neutestamentlichen Benutzungen dieser Psalmen* gerecht. Man hat auch nicht auf einen gegenwärtigen König Züge des Messiasbildes übertragen; wohl aber sind in diesen Psalmen umgekehrt Züge des gegenwärtigen Königs auf das Messiasbild übertragen. David war der gotterwählte König und Kriegsheld, unter dem Israel zu Macht und Ansehen kam, und David brachte die Lade nach Jerusalem und war um die Einrichtung des Gottesdienstes bemüht. So schildern die davidischen Psalmen 2; 110 den Messias als siegreichen, über alle Feinde triumphierenden König und als den Priester, in beiderlei Amt von Gott eingesetzt und in beiderlei Amt vom Zion aus wirksam. Salomo ist seinem Namen und seiner Geschichte nach der große Friedensfürst. In dem salomonischen Psalm 72 trägt daher die messianische Zeit die Züge der salomonischen Friedenszeit, und wie die Königin von Saba zu Salomo kam und ihm Gold und Kostbarkeiten brachte (1. Kön. 10), so werden dem Messias auch von den Königen von Saba Gold und Geschenke gebracht (72, 10. 15). Ob und wieweit daher diese Schilderungen des messianischen Reiches von vornherein nicht wörtlich, sondern bildlich gemeint waren, läßt sich schwer entscheiden. Daß die Schilderungen auf Jesus Christus zutreffen und sich beziehen, wird durch das N. T. eindeutig bezeugt, und Jesus selbst weist darauf hin, daß auch die Psalmen von ihm weissagen (Luk. 24, 44 f.; vgl. auch

* Zu Ps. 2 vgl. Apostelgesch. 4, 25 ff.; 13, 33; Hebr. 1, 5; 5, 5; Offenb. 2, 26 ff.; 12, 5; 19, 15; zu Ps. 45 vgl. Hebr. 1, 8 f.; zu Ps. 110 vgl. z. B. Matth. 22, 41—46; Apostelgesch. 2, 33—36; Hebr. 1, 13; 5, 6. 10; 6, 20; 7, 17. 21.

Matth. 22, 41—44). Ob und wieweit Aussagen dieser Psalmen wie die Schilderung von der Niederwerfung der Feinde oder von irdisch-äußerem Segen auch wörtlich sich noch erfüllen werden, wird sich erst bei der Parusie Jesu zeigen.

Der 22. Psalm ist eine Weissagung vom Leiden Christi (Matth. 27, 39. 43. 46; Joh. 19, 24. 28 f.), Ps. 16, 8—11 eine Weissagung von der Auferstehung Jesu (Apostelgesch. 2, 24—31), auf Jesus bezieht sich auch das Wort von dem Stein, den die Bauleute verwarfen, und der durch Gottes Tat zum Eckstein wurde (Ps. 118, 22 f.; Matth. 21, 42; Apostelgesch. 4, 10 f.). Wie die Nathansweissagung (1. Sam. 7) auf David und seine Nachkommen sich bezieht, darüber hinaus aber in der messianischen Hoffnung gipfelt, so gelten Ps. 16; 22; 118 von den Verfassern dieser Psalmen und können auf andere Menschen bezogen werden (vor allem Worte über göttliche Züchtigung wie 16, 7; 118, 18 passen nur auf Menschen), enthalten darüber hinaus aber Aussagen, die zunächst nur auf Christus passen (vgl. die Beweisführung Apostelgesch. 2, 29 ff.) und erst durch Christus und um seinetwillen auch uns gelten (vgl. auch die Verwendung von Ps. 40, 7 ff. in Hebr. 10, 5—10 und die von Ps. 8, 5 ff. in Hebr. 2, 5—8; 1. Kor. 15, 27; Eph. 1, 22). Von daher erhebt sich die Frage, wieweit auch andere Psalmen, die von der Not und Erhöhung des Elenden, vom Leiden des Gerechten (z. B. Ps. 102; 109) oder von der Macht eines Königs (wie Ps. 20 f.) reden, auch auf Christus bezogen und gedeutet werden dürfen. So hat Luther ja den ganzen Psalter christologisch verstanden und ausgelegt. Freilich wird man vorsichtig sein müssen, wo eine direkte neutestamentliche Verwendung von Psalmworten nicht vorhanden ist; andererseits darf und muß man die neutestamentliche Art der Auslegung von Psalmen auch da anwenden, wo das N. T. selbst eine solche Ausdeutung nicht ausdrücklich gibt, sie aber den vorhandenen neutestamentlichen Verwendungen analog ist.

In engstem Zusammenhang mit Gott und doch als selbständiges Wesen erscheint Gottes Geist. Gottes Geist, Gottes Angesicht, Gott selbst werden Ps. 104, 28 ff.; 139, 7 f. wie Synonyma gebraucht. Laut Ps. 143, 10 lenkt und führt Gottes Geist den Menschen, hat also eine Funktion, die nur von einem persönlichen Wesen ausgeübt werden kann. Nach Ps. 51, 12 ff. wird Gottes heiliger Geist den

Menschen beigelegt und wird zu dem neuen, gewissen und freudigen Geist des Menschen. Es zeigt sich also in den Psalmen dasselbe Schillern des Geistbegriffes, wie es im N. T. vorliegt, wo das πνεῦμα manchmal der Geist Gottes oder Christi ist (in 2. Kor. 3, 17 „Der Herr ist der Geist" werden Christus und der Heilige Geist ganz identifiziert), manchmal aber selbständige und persönliche Tätigkeiten ausübt und manchmal als die im Menschen wirksame göttliche Kraft und ihm innewohnende, neugewordene und Freudigkeit gebende göttliche Art erscheint. Gott hat durch seinen Geist und Odem alles ins Leben gerufen und durch Wirken des Geistes am Leben erhalten (33, 6; 140, 30). Überall ist Gott mit seinem Geist und durch seinen Geist gegenwärtig (139, 7). Als guter und heiliger Geist führt er den Menschen zu allem Guten (143, 10) und ist das Pfand der Gottesgemeinschaft (51, 13).

cc) Der hauptsächlichste theologische Gehalt der Klagelieder und Gebete. Grund zur Klage ist die Vergänglichkeit des Menschen. „Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras, er blühet wie eine Blume auf dem Felde; wenn der Wind darüber geht, so ist sie nimmer da, und ihre Stätte kennet sie nicht mehr" (103, 15 f., vgl. 90, 5 f.). Des Menschen Leben ist wie eine Handbreit und wie nichts vor Gott (39, 6; 144, 3 f.). Staub (ʻaphar) und Hauch (hebhel) sind die Menschen (103, 14; 39, 6. 12).

Der Tod wird als der Sünde Sold erkannt: „Das macht dein Zorn, daß wir so vergehen, und dein Grimm, daß wir so plötzlich dahinmüssen; denn unsere Missetaten stellest du vor dich, unsere unerkannte Sünde ins Licht vor deinem Angesicht" (90, 7 f.). Der Tod wird als tiefste Gottesferne und gänzliches Von-Gott-Abgeschnittensein empfunden: „Im Tode gedenkt man dein nicht; wer will dir bei den Toten danken?" (6, 6; vgl. 30, 10; 88, 5 f. 12 f.; 115, 17.) Ps. 88, 11 „Wirst du denn an den Toten Wunder tun, oder werden die Verstorbenen aufstehen und dir danken?" kann als Zweifel an der Auferstehung gedeutet werden, ebensogut aber als Auftauchen eines Schimmers von Auferstehungshoffnung. Dem A. T. fehlt ja noch die sichere Verbürgung der Auferstehung, die den Christen durch die Auferstehung Jesu von den Toten gegeben ist. Doch findet sich auch in den Psalmen Auferstehungshoffnung und -gewißheit. Von

Ps. 16, 8—11 war oben schon die Rede. Ps. 49, 16 spricht die Gewißheit aus: „Ja, Gott wird meine Seele aus der Hand der Sch^{e}ol erlösen; denn er nimmt mich an.“ Bei dem „er nimmt mich an“ (jiqqacheni) schwingt wohl der Gedanke der himmlischen Entrückung mit (vgl. das laqach Gen. 5, 24). Ebenso heißt es 73, 24 „du nimmst mich endlich mit Ehren an“ (w^{e}achar kabhodh tiqqacheni). Auch solche Worte wie 118, 17 „ich werde nicht sterben, sondern leben“ sind hier mit heranzuziehen. Denn auch solche Worte, die nicht von der Errettung aus dem Tod, sondern Bewahrung in Todesgefahr und vor Todesgefahr reden, enthalten doch die Gewißheit, daß Gott auch über den Tod Macht hat (vgl. 2. Kor. 1, 8 ff.). Das ist der feste Grund der Auferstehungshoffnung, und jedenfalls können wir nach der Auferstehung Jesu solche Psalmworte nicht lesen, ohne zugleich durch sie an unsere Auferstehungshoffnung erinnert zu werden. Sie können somit uns ein Ausdruck der Auferstehungshoffnung sein, auch wenn die Verfasser und die damaligen Hörer und Beter dieser Psalmworte sie nicht in solch prägnantem Sinn gemeint und verstanden haben mögen.

Grund zur Klage ist weiter allerlei Not und Bedrängnis: Bedrohung des Lebens durch Krankheit und Feinde, Spott der Gegner „wo ist nun dein Gott?“ (42, 4. 11), Glück der Gottlosen (37; 39; 73). Die Klagen hierüber sind so individuell gehalten, daß unter dem Ich der Psalmen zunächst die Person des Dichters zu verstehen ist. Freilich können auch andere sich diese Äußerungen zu eigen machen, vgl. das oben angeführte Lutherwort, daß ein jeder im Psalter Worte findet, die sich auf seine Sachen reimen. Auch denkt der Dichter nicht bloß an seine eigene persönliche Not, sondern umfaßt auch die Nöte seines Volkes und der gottesfürchtigen Gemeinde. Manche Psalmen sprechen direkt von der Not des Gottesvolkes (z. B. 44; 74; 79; 80); andere individuell gehaltene Psalmen können von dem Ich der Gemeinde übernommen werden; darin liegt das Recht der eine Zeitlang herrschend gewesenen kollektiven Deutung des Ichs der Psalmen.

Die Not ruft die Gottessehnsucht wach (Ps. 42/43), in der Not bewährt sich das Gottvertrauen: „Befiehl dem HErrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohl machen“ (37, 5). Die Gewißheit göttlichen Schutzes gibt unverzagten Mut (27, 1 ff.). Das Gebet

enthält die Zuversicht der Erhörung, und oft wird im voraus schon das Danklied für die Errettung gesungen oder auf früher erfahrene Errettung zurückgegriffen (z. B. 18; 22). Auch solange der Weg noch durchs dunkle Tal geht, trösten Gottes Stab und Stecken (23). „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil" (73, 25 f.).

Die Anfechtung, die für den Glauben in dem Leiden des Frommen und im Glück der Gottlosen liegt, löst sich dadurch, daß Gott doch die Seinen zu erhalten weiß („Ich bin jung gewesen und alt geworden und habe noch nie gesehen den Gerechten verlassen oder seinen Samen nach Brot gehen" 37, 25), und daß die Gottlosen trotz ihres Pochens und Trotzens ein Ende mit Schrecken nehmen (9—12; 37; 73). In den Rachepsalmen (z. B. 7; 17; 28; 44; 69; 79; 137) wird Gottes vergeltende Gerechtigkeit angerufen. Christliche Gesinnung mag hier vielfach anders empfinden. Doch darf nicht übersehen werden: Das Verlangen nach dem Offenbarwerden der Gerechtigkeit Gottes stellt ein berechtigtes Glaubensanliegen dar, weil es dabei zugleich um Gottes Ehre geht (17, 7; 69, 7. 27; 79, 12; 139, 19 f.). Der Wunsch, daß die Gottlosen und Feinde der Frommen ein Ende nehmen möchten (seien es einzelne oder ganze Gruppen und Völker), kommt aus der Sorge heraus, daß das Böse überhandnehmen muß, wo es ungestraft und ungehindert sich breitmachen darf (12, 9; 74, 23). Auch die Rachepsalmen werden im N. T. zitiert oder verwendet, gerade der besonders heftige und deshalb entsprechend als anstößig empfundene 69. Psalm sehr oft, vgl. 69, 9 mit Joh. 7, 5; 69, 10 a Joh. 2, 17; 69, 10 b Röm. 15, 3; 69, 22 Matth. 27, 34. 48; 69, 23 f. Röm. 11, 9 f.; 69, 26 Matth. 23, 38 und Apostelgesch. 1, 20. Auch im N. T. finden sich Wünsche, daß Gott den Übeltätern vergelten möge, z. B. Apostelgesch. 23, 3; Gal. 5, 12; 2. Tim. 4, 14; Offenb. 6, 10.

Mit der Bitte um Hilfe und Rache verbindet sich mehrfach die Beteuerung der eigenen Unschuld z. B. 7; 17; 26; 44; 79. Zum Verständnis dieser Beteuerungen will folgendes beachtet sein: sie sind nicht mit dem Gebet des Pharisäers (Luk. 18, 11 f.) auf eine Stufe zu stellen; denn es handelt sich bei ihnen nicht um die Frage des Heilsweges (ob der Mensch der Erlösung und Gnade Gottes bedarf

oder durch eigene Leistung zu Gott ins rechte Verhältnis kommt), sondern es geht um Hilfe und Segen in äußeren Dingen des Lebens. Und da kann sehr wohl die Rede davon sein, ob ein Mensch oder ein Volk sich der Gnade Gottes wert erzeigt hat oder wenigstens darum bemüht ist. In diesen Psalmen wird auch meist nicht absolute, sondern nur relative Unschuld behauptet und beteuert. Im Vergleich zu dem, was die getan haben, auf die Gottes Gericht herabgewünscht wird, sind die, die so beten, unschuldig; von groben Verfehlungen und von frecher Mißachtung von Gottes Geboten haben sie sich freigehalten. So steht manchmal neben der Beteuerung der Unschuld das Bekenntnis der Sünde gegenüber Gott (41, 5. 13; 69, 5 f.; 143, 2. 12), auch die Bitte, von Gott auf dem rechten Weg geleitet zu werden (5, 9; 17, 5; 143, 10). Schließlich ist nicht zu vergessen, daß neben den Unschuldspsalmen auch die Bußpsalmen stehen (s. sofort), und daß beiderlei Arten von Psalmen von ein und demselben Verfasser (David) sind. So kann auch Paulus, der so ernst von der Sünde spricht und davon, daß kein Mensch vor Gott durch Werke gerecht wird, doch sagen: „Des seid ihr Zeugen und Gott, wie heilig und gerecht und unsträflich wir bei euch gewesen sind" (1. Thess. 2, 10, vgl. auch 2. Kor. 1, 12). Beides, Unschuldsbeteuerung und Wissen davon, daß diese Unschuld zur Rechtfertigung vor Gott nicht ausreicht, findet sich 1. Kor. 4, 4 vereinigt: „Ich bin mir nichts bewußt; aber darin bin ich nicht gerechtfertigt."

Anlaß zur Klage gibt vor allem das Bewußtsein der Sünde. Wachgerufen wird das Sündenbewußtsein durch den Eindruck von der Vergänglichkeit des Lebens (90, 7 ff.), durch den Appell an Gottes richterliches Eingreifen (Rache- und Unschuldspsalmen, s. o.), durch Schmerzen und Krankheit, die als Züchtigungen und Strafen Gottes erkannt werden (32; 38; 39, 11 f.; 51, 10; 102, 1—12) oder jedenfalls an die Sünde gemahnen (6; 16, 7). Deutlich tritt zutage, was alle Sünde so schwerwiegend macht: daß sie sich gegen Gott richtet. „An dir allein habe ich gesündigt und übel vor dir getan" (51, 6); „So du willst, HErr, Sünden zurechnen, HErr, wer wird bestehen?" (130, 3.) Erkannt werden Tatsünden (Übertretung, Missetat 32, 5; Blutschulden 51, 16), Wortsünden (39, 2 ff.), Gedankensünden, die die Bitte um ein reines Herz und einen neuen Geist notwendig machen (51, 12), ja selbst die unbewußten Sünden:

„Wer kann merken, wie oft er fehlet? Verzeihe mir die verborgenen Fehle!“ (19, 13); „Erforsche mich, Gott, und erfahre mein Herz; prüfe mich und erfahre, wie ich es meine. Und siehe, ob ich auf bösem Wege bin und leite mich auf ewigem Wege“ (139, 23 f.). Kein Mensch ist frei von Sünde. „Der HErr schaut vom Himmel auf der Menschen Kinder, daß er sehe, ob jemand klug sei und nach Gott frage; aber sie sind alle abgewichen und allesamt untüchtig; da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer“ (14, 2 f.; 53, 3 f.; Röm. 3, 10 ff.; ebenso greift Röm. 3, 13 ff. 18 in der Schilderung der allgemeinen Sündhaftigkeit auf Ps. 5, 10; 140, 4; 10, 7; 36, 2 zurück). Vor Gott ist daher kein Lebendiger gerecht (143, 2). An die ganze Tiefe des Sündenverderbens und den Gedanken der Erbsünde rührt 51, 7 f.; 58, 8: die Gottlosen sind verkehrt von Mutterschoß an, auch der Frömmste ist in sündlichem Wesen geboren. Weil die Sünde sich über das ganze menschliche Geschlecht erstreckt und so tief im menschlichen Wesen verankert ist, kann kein Mensch sich selbst oder einen andern erlösen. „Kann doch einen Bruder niemand erlösen, noch ihn Gott versöhnen; denn es kostet zuviel, ihre Seele zu erlösen; man muß es lassen anstehen ewiglich“ (49, 8 f.).

Aus dieser Not hilft nur Gottes Gnade. Um sie wird gebetet, für sie wird gedankt, sie wird gerühmt. Gottes Gnade, Vergebung der Sünden, Erlösung gelten dem ganzen Gottesvolk („Israel, hoffe auf den HErrn; denn bei dem HErrn ist die Gnade und viel Erlösung bei ihm, und er wird Israel erlösen aus allen seinen Sünden“ 130, 7 f.), und sie gelten dem einzelnen Sünder, der seine Sünde vor Gott bekennt (32, 5). In Anlehnung an Ex. 34, 6 wird Gottes Gnade gerühmt mit den Worten: „Barmherzig und gnädig ist der HErr, geduldig und von großer Güte“ (103, 8, vgl. 86, 15). „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der HErr über die, so ihn fürchten“ (103, 13). Daß diese Gottesgnade auf kein menschliches Verdienst sich gründet, daß vielmehr dem Menschen die Gerechtigkeit zugerechnet wird, legt Paulus Röm. 4, 6 ff. unter Berufung auf Ps. 32, 1 f. dar. Von seiten des Menschen will Gott nur das „geängstet und zerschlagen Herz“ (51, 19) haben und das aufrichtige Bekenntnis der Sünde (32, 5). Wer seine Sünde ehrlich bekennt, in des Geist ist kein Falsch (32, 2 vgl. Joh. 1, 47). Opfer ohne fromme Dankesgefühle, ohne willigen Gehorsam und ohne

bußfertige Gesinnung gefallen Gott nicht (50, 8—23; 51, 18 f.); Buße und Gebet, Dank und Gehorsam sind Gott ebenso lieb oder noch lieber als Opfer (40, 7 ff.; 69, 31 f.; 141, 2); aber wenn Buße und Gehorsam vorhanden sind, hat Gott auch am Opfer Gefallen, weil dann das Opfer wirklich Sinnbild rechter Hingabe an ihn ist (51, 21).

dd) Wirkung und Benutzung der Psalmen. Fast die Hälfte der Psalmen stammt ihrer Überschrift zufolge von David, und von denen, die keine Verfasserüberschrift tragen, werden auch noch verschiedene David zuzuschreiben sein. Die Psalmendichtung ist schon vor David da, vgl. den Psalm Moses (90), das Lied der Mirjam (Ex. 15), das der Debora (Richt. 5), den Lobgesang der Hanna (1. Sam. 2); doch hat die Psalmendichtung durch David besonderen Aufschwung genommen, und David hat Musik und Gesang im Gottesdienst eingeführt oder jedenfalls sehr ausgebaut (1. Chron. 15; 16; 25). Bei den Propheten finden sich verschiedene Stücke, die sich der Form und dem Inhalt nach an die Psalmen anlehnen und sie fortsetzen (vor allem das Gebet Jonas im Bauch des Fisches Jon. 2 oder der Dankpsalm Hiskias nach seiner Genesung Jes. 38 oder im N. T. der Lobgesang der Maria und des Zacharias Luk. 1, 46—55. 67—79).

Auf Benutzung der Psalmen im N. T. wurde oben bei den einzelnen Abschnitten schon hingewiesen. Neben den offensichtlichen Psalmzitaten finden sich sehr viele unbestimmte Anklänge und Anlehnungen. Auch der Psalter enthält Weissagung auf Jesus Christus und das von ihm gebrachte Heil und dient der Christenheit als Buch zur Erbauung und zur Richtschnur für das Leben und Verhalten.

Jakobus schreibt: „Ist jemand gutes Muts, der singe Psalmen“ (5, 13); ebenso ermuntert Paulus im Kolosserbrief „lehret und vermahnet euch selbst mit Psalmen und Lobgesängen und geistlichen lieblichen Liedern und singet dem Herrn in euren Herzen“ (3, 16; ähnlich Eph. 5, 19). Dazu sind vielfach die alttestamentlichen Psalmen selbst benutzt worden, und in mehr oder weniger starker Anlehnung an die biblischen Psalmen sind viele Kirchenlieder gedichtet worden, so z. B. „Straf mich nicht in deinem Zorn“ (Ps. 6), „Ach Gott vom Himmel, sieh darein“ (12), „Macht hoch die Tür“ (24), „Befiehl

du deine Wege" (37, 5), „Ein' feste Burg ist unser Gott" (46), „Ein reines Herz, Herr, schaff' in mir" (51, 12), „Herr, der du vormals hast dein Land" (85), „Lobe den Herren den mächtigen König" und „Nun lob, mein Seel', den Herren" (103), „Wär' Gott nicht mit uns diese Zeit" und „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält" (124), „Aus tiefer Not schrei ich zu dir" (130), „Du meine Seele singe" und „Lobe den Herren, o meine Seele" (146).

β) Das **Hohelied** (Canticum). Daß das Hohelied nur in allegorischer Auffassung in den Kanon aufgenommen werden konnte, und daß es, weil es dort Aufnahme fand, selbstverständlich das Verhältnis Gottes bzw. seines Gesalbten zu seiner Gemeinde abbildet, ist so absolut sicher, daß darüber kein Wort mehr zu verlieren ist. Wir haben hier nur die Anknüpfung im Hohenlied selbst aufzuzeigen sowie die Verbindungslinien nach rückwärts und vorwärts zu ziehen. Schon im Pentateuch ist das Bild der Ehe für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk gebraucht, sowohl positiv, als auch negativ in der Bezeichnung des religiösen Abfalls als Hurerei, wie wir bereits zu Hosea nachwiesen (S. 352). Daß Salomo selbst sich mit dem Liebhaber zeichnet, ist durch 3, 7—11; 8, 11 f.; 1, 4. 12; 7, 6; 1, 5 klar ausgedrückt; aber auch die Sulamith ist offenbar nach Salomo benannt 7, 1, mag nun speziell an die Sunamitin erinnert sein, an die der Name gleichfalls anklingt, oder nicht (s. 1. Kön. 1, 1 ff.). Aber bei beiden Namen ist offenbar auch zugleich an ihre Bedeutung gedacht, die mit „schalom = Frieden" zusammenhängt, und an die 8, 10 bei Sulamith ausdrücklich erinnert wird. Und da Salomos Name offenbar auch sprachlich wie sachlich im Anklang an die messianische Bezeichnung Schilo aus Gen. 49, 10 gewählt ist (vgl. 2. Sam. 12, 24 f., S. 142 ff. 318 f.), so ist auch die ganze messianische Hoffnung in die Ausdeutung des Hohenliedes hineinzunehmen, wie ja im Alten und im Neuen Testament Aussagen von Jahwe auf den Messias allenthalben übertragen werden (s. o. zu Jes. 9, S. 362 f.). Daß die Liebe als Jahs Flamme 8, 6 bezeichnet wird, kommt einer ausdrücklichen Hindeutung auf die allegorische Auffassung gleich. Dornseiff (s. am Schluß von β) die Anm.) verweist auf die bukolische Einkleidung der jüdischen Messiaserwartung (Jes. 11; Hes. 34), nur daß man im Gegensatz zu Dornseiff die bildliche Deu-

tung des Hirtenpaars als das Ursprüngliche anzusehen hat! Die Herrlichkeit des Bundes, die Störungen, die Aussicht auf seine vollkommene Herstellung, die Nährkraft der Kirche nach innen und die Wehrkraft nach außen, das Suchen, Verlieren, Finden in 4fachem Aufbau ist in der „Einl." von meiner Tochter entsprechend und ansprechend geschildert. Die ganze Vorstellung erhielt neuen Antrieb durch Hoseas Eheschilderung Kap. 1; 3 und Verheißungen 2, 16. 21 ff., durch Jeremias kurzen Vergleich 2, 2, durch Hesekiels ausführliche Darlegungen von Kap. 16; 23 (Ohola und Oholiba), vorher durch das königliche Hochzeitslied im korachitischen 45. Psalm, von einzelnen Aussagen abgesehen, die über den Gebrauch des Pentateuch nicht hinausgehen. Das Weinbergslied in Jes. 5 ist durch das Hohelied angeregt. Im Neuen Testament finden seine Nachwirkungen statt in Matth. 9, 15; 20, 1—16; 21, 28—32 (Weinberg, vgl. Luk. 13, 6. 32 mit Hohel. 2, 15); Matth. 22, 2; 25, 1—13; Joh. 3, 29; 2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 25—32; Offenb. Joh. 3, 20; 19, 7 ff.; 21, 2. 9 ff.; 22, 17.*

γ) **Klagelieder.** Hier wird nur das o. unter 1 c α) gegebene Schema auszufüllen sein. Das Verhältnis zu Gott läßt sich unter folgenden Rubriken zusammenfassen: Schuld: 1, 5. 8. 14. 20; 3, 42; 4, 6. 13 ff. 22; 5, 7. 16. — Strafe: 1, 1—4. 7 ff.; 2, 1 ff.; 3, 1 ff.; 4, 1 ff.; 5, 1 ff. — ein Wort gegen die Botschaft der falschen Propheten 2, 14 — die Erfüllung der echten Prophetenworte 2, 17 — Buße: 1, 14. 16 f. 18. 20; 3, 38 ff.; 5, 16 — Bitte: 3, 55. 64 ff.; 5, 1 ff. — göttliche Führung: 2, 8 ff. 21 ff.; 3, 37. 58 — gnädige Hoffnung: 3, 22 ff. 50; 5, 19 ff.

Als Probe des herrlichen Kleinods gebe ich ein paar der Triolen im **3. Kap.**, V. 22—24. 25—27. 31—33. 37—39: „Die Güte des HErrn ist's, daß wir nicht gar aus sind; seine Barmherzig-

* In der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1936, 3./4. Heft, erinnert Dornseiff in einem Artikel „Ägyptische Liebeslieder, Hoheslied, Sappho, Theokrit" an den von Gardiner herausgegebenen ägyptischen Papyrus aus dem 12. Jahrh. (S. 590) und fragt „ganz bescheiden" (S. 595): „Kann eigentlich auf keinen Fall der König Salomo wirklich der Verfasser sein?" Beschämend ist für die Alttestamentler, daß solche Fragen erst von solcher Seite kommen müssen, die dem biblischen Verständnis innerlich fernsteht! Vgl. „Schäden und Schuld" S. 37 und „Zur theol. Besinnung" I und III.

keit hat noch kein Ende, sondern sie ist alle Morgen neu, und deine Treue ist groß. Der HErr ist mein Teil, spricht meine Seele, darum will ich auf ihn hoffen. — Denn der HErr ist freundlich dem, der auf ihn harrt, und der Seele, die nach ihm fragt. Es ist ein köstlich Ding geduldig sein und auf die Hilfe des HErrn hoffen. Es ist ein köstlich Ding einem Mann, daß er das Joch in seiner Jugend trage. — Denn der HErr verstößt nicht ewiglich, sondern er betrübt wohl und erbarmt sich wieder nach seiner großen Güte. Denn er nicht von Herzen die Menschen plagt und betrübt. — Wer darf denn sagen, daß solches geschehe ohne des HErrn Befehl, und daß nicht Böses und Gutes komme aus dem Munde des Allerhöchsten? Wie murren denn die Leute im Leben also? Ein jeglicher murre wider seine Sünde!" Wer will sagen, wie vielen in persönlichen und in Volksnöten solche Verse die rechte heilsame Kost gewesen sind?

b) Die **(poetisch-) didaktische** Gruppe.

α) Die **Sprüche** Salomos. bb) Das Verhältnis zu Amen-em-ope. Daß es im Orient eine Spruchliteratur gibt, die z. B. in Ägypten sich bis in die Jahrtausende zurückverfolgen läßt, ist bekannt und in neuerer Zeit oft genug betont. Tritt uns nun in Israel zu irgendwelcher Zeit immer dieselbe Literatur entgegen, so hat das zunächst mit direkter Abhängigkeit der einen Gattung von der andern nicht das mindeste zu tun. Wie es Buchstaben gibt, aus dem jede Sprache sich zusammensetzt, Noten, mit denen jede Musik arbeitet, Rechtsvorstellungen, die in den verschiedensten Rechtssammlungen wiederkehren, Elemente, die die Poesie von der Prosa unterscheiden, wie im Orient die bekannte Erscheinung des parallelismus membrorum oder bei unsern Altvorderen der Stabreim oder in andern weitausgedehnten Literaturen der Reim, so werden gewisse formelle und inhaltliche Übereinstimmungen auf dem Gebiete der Spruchliteratur bei verschiedenen Völkern nicht überraschen.*

* Dornseiff schreibt in dem unter aβ) angedeuteten Zusammenhang, daß er die Frage nach der Möglichkeit salomonischer Abfassung im Philol. 89/1934 auch für die Sprüche gestellt habe, und wehrt sich gegen Baumgartners entrüstete Mitteilung in der Theol. Rundschau 8/1936, S. 206: er „dekretiere die salomonische Abfassung der Prov. obenhin". Dornseiff schreibt aber nun: „der Aufsatz B.'s ist ein interessantes erbittertes Rückzugsgefecht, um das Prestige der stolzen Textzerschneidungen des 19. Jahrhunderts zu retten. In Wirklichkeit gibt B. fast alles zu. Aber von manchen Meinungen kann er sich noch nicht trennen".

Einen Fall gibt es, wo ein näherer Zusammenhang zwischen einem israelitischen und einem ägyptischen Literaturdenkmal zu bestehen scheint und auch nach meinem Urteil wirklich besteht, das ist die seit einem Dutzend Jahren viel verhandelte Verwandtschaft zwischen den Sprüchen Salomos 22, 17 ff. und Amen-em-ope, wiewohl man von vornherein nicht vergessen darf, daß eine strenge Isolierung nicht vollziehbar ist, sofern Amen-em-ope sich mit andern ägyptischen Erzeugnissen wie mit andern Stellen des Spruchbuchs und sonstiger alttestamentlicher Erzeugnisse, und sofern die Stelle aus den Spr. 22, 17 ff. ebenfalls sich mit dem übrigen Spruchbuch wie mit andern alttestamentlichen Stellen berührt.*

Für eine Abhängigkeit der Sprüche Salomos ist von Amen-em-ope aus bei der Unsicherheit seiner Datierung zeitlich nichts zu beweisen, wiewohl manche sprachliche Beobachtungen auf eine späte Zeit hinzudeuten scheinen, so daß die **zeitliche** Betrachtung viel eher für das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis ins Gewicht zu

* Übrigens fehlt es auch bis in die neueste Zeit hinein nicht am Widerspruch des Inhalts, daß ein solcher literarischer Zusammenhang überhaupt nicht bestehe, vgl. **Aalders**: „Bijbelsche Spreuken en de onderwijzing van Amen-em-ope“ 1934. Über die wichtigste Literatur und über das ganze Problem orientiert mein Artikel der Zeitschrift „Nach dem Gesetz und Zeugnis“ 1932, S. 304 ff., auch als Sonderdruck von mir zu haben. In welch unverantwortlicher Weise Alttestamentler vorgehen können, um der Inspiration einen Schlag zu versetzen, ist von mir in der Reihe „Zur theologischen Besinnung“ IV ausdrücklich festgenagelt. Baumgärtel schrieb in seinem viel besprochenen, auch von mir in der Schrift: „Um die Inspiration der Bibel“, angefochtenen Vortrag: „Die Bedeutung des Alten Testaments für den Christen“ auf S. 17: „Eine interessante neuere Entdeckung ist, daß gewisse Teile der ‚Sprüche Salomos‘ **wörtlich** (!) aus dem Ägyptischen entlehnt sind.“ S. 44: „Ein Punkt sei besonders hervorgehoben: oben ist davon geredet ..., daß im Alten Testament sich eine Herübernahme aus einer ägyptischen Quelle findet. Wie steht es mit der Inspiriertheit **dieses** Stückes? Hat Gott den betreffenden **ägyptischen** Schriftsteller besonders inspiriert, damit diese seine Arbeit hernach ein Stück des Alten Testaments werden konnte?“ Jeder, der die Verhältnisse kennt, weiß, daß durch diese Darstellung im Leser und Hörer **ganz falsche Vorstellungen** erweckt werden müssen, wie auch das Problem sich lösen möge. Dabei ist man m. W. nirgends von Baumgärtels Darstellung bei Besprechungen seiner Schrift abgerückt. Daß er selbst wenigstens nachträglich die Sache richtig gestellt hätte, ist mir gleichfalls nicht bekannt. Die Sache fällt um so mehr ins Gewicht, als hier in populärer Form dem Christen gezeigt werden sollte, was er **um der Wahrhaftigkeit willen** von seiten der alttestamentlichen Wissenschaft alles mit in Kauf zu nehmen hätte! Solche Tatsachen sind nicht dazu geeignet, das Vertrauen der Gemeinde zu den Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft zu stärken.

fallen scheint. Dafür scheinen weiter nach Kevin (vgl. „Einl." S. 192 ff.) zahlreiche Semitismen in der Amen-em-ope-Schrift zu sprechen. Ebendahin weist die Beobachtung, daß Amen-em-ope in religiöser wie sittlicher Beziehung einen höheren Rang einzunehmen scheint als sonstige Erzeugnisse der ägyptischen Weisheitsliteratur (vgl. z. B. Oesterley), wenn das auch nicht unbestritten geblieben ist (vgl. Humbert). Weiter scheinen sich eine Anzahl Mißverständnisse des biblischen Grundtextes bei Amen-em-ope nachweisen zu lassen, wie das außer mir besonders wieder Kevin versucht hat, als sich der Ägypter die Stelle aus den Sprüchen zum Muster nahm. Die geschichtlichen Verhältnisse der Salomonischen Zeit machen eine Übernahme durch Ägypten durchaus möglich und wahrscheinlich und geben also das natürliche Substrat dafür ab. Salomos Weisheit, dessen Sprüche aus Prov. 1—24 zu Hiskias Zeit nach 25, 1 als echt anerkannt waren, und dessen Sammlung damals bereichert wurde, ist nach 1. Kön. 5, 9 ff. höher gewertet als alle orientalische Weisheit im allgemeinen und als alle ägyptische im besonderen vom israelitischen Standpunkt aus. Das steht einer Entlehnung aus Ägypten als besonderes Moment entgegen, wie außerdem dann gar nicht zu verstehen wäre, was dem geistig und religiös-sittlich so viel höher stehenden Verfasser des Spruchbuchs an der Schrift Amen-em-opes eigentlich anziehend gewesen sein könnte, zunächst einmal als rein psychologische Frage angesehen. Wohl aber hätte ihm der polytheistische Wust, in dessen Umgebung auch die Schrift Amen-em-opes noch eingebettet liegt trotz aller religiös-sittlichen Höhenlage über sonstiger ägyptischer Literatur, nur im höchsten Maß abstoßend gewesen sein müssen. Umgekehrt liegt von außerisraelitischem Standpunkt aus das bestimmte Zeugnis vor, daß Salomos Weisheit nicht nur bis zu den Heiden gedrungen war 1. Kön. 5, 11, sondern daß man von allen Völkern aus seine Weisheit suchte 1. Kön. 5, 14; 10, 24 und dieses mit Geschenken bezahlte, V. 25, wie speziell die Königin von Saba kam, hörte, staunte und ihre Bewunderung durch Gaben bezeugte 1. Kön. 10, 1 ff., vgl. Matth. 12, 42; Luk. 11, 31.

bb) Die theologische Bedeutung des Spruchbuchs. Der Ton macht die Musik. Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe, so sagen wir wieder wie schon oben bei der Beurteilung der falschen

Propheten (S. 382 zu Nahum usw.). Was hebt die Wahrheit des Spruchbuchs auf eine ganz andere Ebene als alle sonstige profane edomitische, babylonisch-assyrische, ägyptische Weisheit? Damit kommen wir wieder auf die theologische Bedeutung des Spruchbuchs. Gegenüber allem heidnischen Mischmasch haben wir hier das klare Bekenntnis zu Jahwe. Es ist das Echo auf die göttliche Offenbarung im alltäglichen Leben, es ist die Bewährung des Glaubens in den Ansprüchen, die jeder Augenblick an uns stellt, die Umsetzung der Frömmigkeit in die Pflicht, und das alles in einer so drastischen, eindrücklichen und anschaulichen Form, daß hier das Alte Testament so besonders lebensnah wirkt und bedeutungsvoll für die Gegenwart wird: Rechte Frömmigkeit macht nicht unbrauchbar für das Leben, sondern hier finden die göttlichen Ansprüche an uns ihre Erfüllung, die Wurzel aus Gott trägt Früchte, die Frucht zieht ihre Kraft aus der Wurzel, genau so, wie auf dem 1. Blatt der Bibel die Gottebenbildlichkeit sich alsbald auswirkte in der Herrschaft des Menschen über die Erde, die der Mensch aus seiner göttlichen Herkunft her sich untertan machen soll und darf in Kunst, Wissenschaft und Technik (Gen. 1, 26ff. s. o. S. 51f.).

Dieser Grundgedanke findet seinen klassischen Ausdruck in den beiden Aussagen 1, 7; 9, 10, die sich nur durch die Stellung der Worte, d. h. durch die Vertauschung von Subjekt und Prädikat, aber eben dadurch charakteristisch voneinander unterscheiden, so daß beide erst die ganze Wahrheit ergeben: „Des HErrn Furcht ist Anfang der Erkenntnis", der praktischen Lebensweisheit, aus der alles andere und alles einzelne hervorsprießt. Und die Aussage in umgekehrter Reihenfolge bedeutet: Wo solche Weisheit beginnt, ist sie nichts anderes als Furcht des HErrn, d. h. wo Furcht des HErrn ist, da beginnt Weisheit, und umgekehrt: wo Weisheit beginnt, ist Furcht des HErrn. Also Furcht des HErrn und nur Furcht des HErrn hat jene Weisheit in ihrem Anfang zum Effekt. Religion wirkt sich ethisch aus; Ethik, wenn sie diesen Namen verdient, hat nur Religion zum Mutterboden. Inniger und ausschließlicher läßt sich Glaube und Tun, Frömmigkeit und praktisches Wissen nicht in Verbindung bringen, nur daß der Gegensatz der Gottlosigkeit und der Torheit die positive Wahrheit mit ihren praktischen Folgen negativ ergänzt und beleuchtet.

Immer und immer kehrt der Begriff der Furcht des HErrn als Hauptwort oder als Zeitwort wieder: 2, 5 f.: „Alsdann wirst du die Furcht des HErrn verstehen und Gottes Erkenntnis finden. Denn der HErr gibt Weisheit, und aus seinem Munde kommt Erkenntnis und Verstand.“ 10, 27: „Die Furcht des HErrn mehrt die Tage; aber die Jahre der Gottlosen werden verkürzt.“ 14, 26 f.: „Wer den HErrn fürchtet, der hat eine sichere Festung, und seine Kinder werden auch beschirmt. Die Furcht des HErrn ist eine Quelle des Lebens, daß man meide die Stricke des Todes.“ 31, 30 am Schlusse des herrlichen Lobs des tugendsamen Weibes: „Lieblich und schön sein ist nichts; ein Weib, das den HErrn fürchtet, soll man loben.“ Und wo diese positiven Aussagen oder ihr negatives Gegenteil nicht ausdrücklich hervorgehoben werden, so sind sie deshalb doch dort nirgends auszuschalten. Nichts könnte verkehrter sein, als die Proverbien als einen bloßen Moralkodex einzuschätzen, als eine Kasuistik;* die Grundstellen, die immer wieder auftauchen und das Ganze durchziehen, sind zu deutlich und zu unmißverständlich, als daß das einzelne in der bekannten Isolierungssucht aus solchem inneren Zusammenhang gelöst werden und damit entwertet werden dürfte. An besonders charakteristischen und *in sich etwas mehr zusammenhängenden* Stellen,** die den *religiösen Einschlag* stark betonen, hebe ich hervor: 16, 1 ff. (Gott sieht auf des Menschen Tun), 21, 1 ff. (Gottes Vorsehung lenkt die Herzen und Wege der Menschen), 28, 1 ff. (Segen der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, Unsegen der Gottlosigkeit). An *einzelnen Aussagen* nenne ich: 3, 3. 4, vgl. Luk. 2, 52 („Gnade und Treue werden dich nicht lassen! Hänge sie an deinen Hals und schreibe sie auf die Tafel deines Herzens, so wirst du Gunst und Klugheit finden, *die Gott und Menschen gefällt*), 3, 5 f. 9. 11 f. 26. 32 f.: „Verlaß dich auf

* Ich gebe ein paar der besonders drastischen, herrlich anschaulichen Beispiele, die natürlich auch nicht aus dem allgemeinen religiösen Zusammenhang gelöst werden dürfen: 10, 26: „Wie der Essig den Zähnen und der Rauch den Augen tut, so tut der Faule denen, die ihn senden.“ 22, 13: „Der Faule spricht: Es ist ein Löwe draußen, ich möchte erwürgt werden auf der Gasse“ (vgl. 26, 13—16). 17, 12: „Es ist besser, einem Bären begegnen, dem die Jungen geraubt sind, denn einem Narren in seiner Narrheit.“ 11, 22: „Ein schönes Weib ohne Zucht ist wie eine Sau mit einem goldenen Halsband.“ 15, 17: „Es ist besser ein Gericht Kraut mit Liebe denn ein gebratener Ochse mit Haß.“

** Von Kap. 10 an ist der Zusammenhang allerdings viel loser.

den HErrn von ganzem Herzen und verlaß dich nicht auf deinen Verstand, sondern gedenke an ihn in allen deinen Wegen, so wird er dich recht führen... Ehre den HErrn von deinem Gut und von den Erstlingen all deines Einkommens.... Mein Kind, verwirf die Zucht des HErrn nicht und sei nicht ungeduldig über seine Strafe. Denn welchen der HErr lieb hat, den straft er, und hat doch Wohlgefallen an ihm wie ein Vater am Sohn (vgl. Hebr. 12, 5 f.; Apok. 3, 19).... Denn der HErr ist dein Trotz; der behütet deinen Fuß, daß er nicht gefangen werde.... Denn der HErr hat Greuel an dem Abtrünnigen, und sein Geheimnis ist bei den Frommen. Im Hause des Gottlosen ist der Fluch des HErrn; aber das Haus der Gerechten wird gesegnet", 22, 22 f. (vgl. 23, 11, beide Stellen aus dem mit Amen-em-ope verwandten Abschnitt): „Beraube den Armen nicht, ob er wohl arm ist, und unterdrücke den Elenden nicht im Tor; denn der HErr wird ihre Sache führen und wird ihre Untertreter untertreten", weiter 23, 10 und 22, 28 (wieder aus dem mit Amen-em-ope vergleichbaren Stück): „Verrücke nicht die vorigen Grenzen und gehe nicht auf der Waisen Acker.... Verrücke nicht die vorigen Grenzen, die deine Väter gemacht haben" und dazu 5. Mose 27, 17. Ich füge noch zur Vervollständigung die in den Drucken der Preußischen Hauptbibelgesellschaft fett gedruckten Stellen hinzu, soweit sie noch nicht berücksichtigt sind oder bei Kap. 30 f. zur Besprechung gelangen: 1, 8. 10: „Mein Kind, gehorche der Zucht deines Vaters und verlaß nicht das Gebot deiner Mutter.... Mein Kind, wenn dich die bösen Buben locken, so folge nicht!", 6, 6—8: „Gehe hin zur Ameise, du Fauler; siehe ihre Weise an und lerne. Ob sie wohl keinen Fürsten noch Hauptmann noch Herrn hat, bereitet sie doch ihr Brot im Sommer und sammelt ihre Speise in der Ernte", 8, 31: „Meine Lust war bei den Menschenkindern", 10, 22: „Der Segen des HErrn macht reich ohne Mühe", 13, 7: „Mancher ist arm bei großem Gut, und mancher ist reich bei seiner Armut", 14, 34: „Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben", 16, 9: „Des Menschen Herz erdenkt sich seinen Weg, aber der HErr allein gibt, daß er fortgehe", 19, 17: „Wer sich des Armen erbarmt, der leihet dem HErrn; der wird ihm wieder Gutes vergelten", 23, 26: „Gib mir, mein Sohn, dein Herz und laß deinen Augen meine Wege wohlgefallen", 25, 21 f.: „Hungert deinen

Feind, so speise ihn mit Brot; dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser. Denn du wirst feurige Kohlen auf sein Haupt häufen und der HErr wird dir's vergelten" (vgl. Röm. 12, 20; Matth. 5, 44), 28, 13: „Wer seine Missetat leugnet, dem wird es nicht gelingen; wer sie aber bekennt und läßt, der wird Barmherzigkeit erlangen."

Die weitreichende Benutzung im Neuen Testament ist in der „Einl." S. 197 angedeutet, wenn es sich bisweilen auch nur um Anklänge handeln mag, die aber mit der Aufzählung darum auch keineswegs erschöpft sind. Vgl. außer den bereits genannten Stellen: Zu 1, 16; 25, 21 f.: Röm. 3, 15; 12, 20 — zu 2, 3: Jak. 1, 5 — zu 3, 34 f.: 1. Petr. 5, 5 — zu 4, 26: Hebr. 12, 13 — zu 10, 12; 11, 31: 1. Petr. 4, 8. 18 — zu 12, 14; 24, 12: Röm. 2, 6 — zu 13, 7: Matth. 5, 3; Offenb. Joh. 2, 9; 3, 17 — zu 14, 18: Eph. 5, 15 — zu 15, 29: Joh. 9, 31 — zu 24, 21: 1. Petr. 2, 17 — zu 25, 7: Luk. 14, 7—11 — zu 26, 11: 2. Petr. 2, 22 — zu 27, 1: Jak. 4, 13 f. — zu 28, 13: 1. Joh. 1, 8 f. — zu 28, 24: Matth. 15, 5 — zu 29, 3: Luk. 15, 13 — zu 29, 20: Jak. 1, 19 — zu 29, 23: 1. Petr. 5, 5 — zu 30, 8: Matth. 6, 11.

In den **letzten beiden Kapiteln** 30 f. kommt der tiefe Gehalt noch einmal besonders stark zum Ausdruck 1.) in dem sinnbildlichen Namen „Aghur" 30, 1, der bedeutet „Ich will mich fürchten" (vgl. Ps. 22, 24; 33, 8), wie V. 9 Jahwe ausdrücklich als Gott Aghurs aufgefaßt wird, 2.) im Namen „Jaqeh" 30, 1, der „den Frommen, zum Gehorsam Willigen" bedeutet (vgl. Gen. 49, 10), 3.) im Namen „Lemuel" bzw. „Lemoel" 31, 1. 4, der bedeutet „Gott zugehörig", 4.) im Ausdruck 30, 2 „Mit mir ist Gott, mit mir ist Gott, und ich bin stark", der falsches Selbstvertrauen geißelt, 5.) in Aussagen wie 3, 3—6. 7 f. 14. 32; 31, 8 f.; 31, 30, die den religiös-sittlichen Geist der Offenbarung atmen. 6.) In 30, 1 kennzeichnen die Worte den Verfasser als einen n^{e}um gebher, womit sich Salomo bewußt an Bileams Ausspruch in Num. 24, 3. 15 anlehnt, also seine Lehre als göttliche Offenbarung hinstellt (vgl. o. zu 2. Sam. 23 in den letzten Worten Davids S. 317). 7.) Auch läßt der Ausdruck massa' 30, 1; 31, 1 in solchem Zusammenhang viel eher an die 10 Gottessprüche von Jes. 13—23 (s. S. 365 f.) und die von Sach. 9, 1; 12, 1; Mal. 1, 1 denken (s. S. 401) als an den geographischen Begriff von Gen. 25, 14; 1. Chron. 1, 30 (s. „Einl."

S. 189 ff.). Auch 16, 10 f. ist schon das religiöse Moment mit monarchischen (s. auch 21, 1) und Rechtsvorstellungen eng verwoben.

Eine besondere Hervorhebung benötigt noch der Begriff der „Weisheit“, die nicht nur wie der entgegengesetzte der Torheit in Form der Personifikation auftritt (vgl. 1, 20 ff., s. auch Matth. 11, 17 ff.); 2; 3, 13 f. 21 ff.; 4, 1 ff.; 7, 1 ff.; 8, 1 ff.; 9, 1 ff. usw. gegen 2, 16 ff.; 5, 3 ff.; 7, 5 ff.; 9, 13 ff. usw.), sondern direkt präexistenten und Hypostasierungscharakter aufweist, besonders 3, 19; 8, 22 ff.: „Denn der HErr hat die Erde durch Weisheit gegründet und durch seinen Rat die Himmel bereitet.... Der HErr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er etwas schuf, war ich da. Ich bin eingesetzt von Ewigkeit, von Anfang, vor der Erde. Da die Tiefen noch nicht waren, da war ich schon geboren; da die Brunnen noch nicht mit Wasser quollen. Ehe denn die Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln war ich geboren, da er die Erde noch nicht gemacht hatte, und was darauf ist, noch die Berge des Erdbodens. Da er die Himmel bereitete, war ich daselbst, da er die Tiefe mit seinem Ziel faßte. Da er die Wolken droben festete, da er festigte die Brunnen der Tiefe, da er dem Meer das Ziel setzte und den Wassern, daß sie nicht überschreiten seinen Befehl, da er den Grund der Erde legte, da war ich der Werkmeister bei ihm und hatte meine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit und spielte auf seinem Erdboden, und meine Lust war bei den Menschenkindern.“ Von hier weisen direkte Verbindungslinien hin zur Logos (=Wort=) lehre des Johannesevangeliums (auch zum pneuma = Geist im Neuen Testament), und man tut besser zur Erklärung des Logos sich darauf zu beziehen und also im Bereich der Offenbarung zu bleiben, der hier sich noch einmal mitten in den Kethubhim, in der III. Reihe des Kanon, zeigt, als sonst nach verbindenden Fäden Ausschau zu halten, die nur ein Hinabziehen in die profane Ebene bedeuten (s. zu Maleachi unter dd S. 415 ff.).

Sozusagen das Klassische in der biblischen Weisheitsliteratur im engeren Sinne ist mit den Proverbien erschöpft. Wohl hat dieses Buch weitergewirkt, so daß apokryphe Lehrschriften, wie besonders Jesus Sirach und die Weisheit Salomos, auf dem Gebiet der Spruchliteratur entstanden sind. Aber nicht nur war der Kanon damals längst abgeschlossen, so daß sie gar nicht mehr hätten Auf=

nahme finden können, sondern alles, was nach dieser Seite hin wert war, Vollgültigkeit im Sinne der Offenbarung zu genießen, war auch gesagt.

β) Der **Prediger** Salomo. aa) Der Grundgedanke des Buches. Der Verfasser schaut und schildert den Zustand der gefallenen Schöpfung, der sich ihm in dem immer wieder gebrauchten Wort hebhel (Eitelkeit, Nichtigkeit, Vergänglichkeit) zusammenfaßt. Nichtig erscheint das Leben, wo es nichts Neues und nichts ewig Bleibendes unter der Sonne gibt; wo Verkehrtheit und Not herrherrschen; wo der Genuß zum Überdruß wird; wo der Fromme und Gute (der Weise) es nicht besser hat als der Gottlose und Schlechte (der Tor); wo ein jeder von dem Ort und Ertrag seiner Arbeit einmal davon muß und nicht weiß, wer seine Stelle einnehmen wird.

Der Prediger läßt keinen Zweifel darüber, daß der Zustand der Nichtigkeit der Welt und die Empfindung der Sinnlosigkeit des Lebens eine Folge der Sünde ist. Dem Sünder gibt Gott die Mühe ohne Ertrag (2, 26; 5, 5), und den Sünder läßt Gott im Netz sich verstricken (7, 26). Die Menschen werden geschildert, wie sie Unrecht verüben (3, 16; 4, 1; 5, 7); kein Mensch ist ohne Sünde (7, 20), sie alle suchen viel eitle Künste (7, 29), und weil das Böse nicht alsbald gestraft wird, verstärkt sich die Neigung, Böses zu tun (8, 11; 9, 2 f.). Mit dem Wort, daß der Mensch aus Staub gemacht ist und wieder zu Staub und Erde werden muß (3, 20; 12, 7), bezieht sich Qohelet deutlich auf Gen. 3, 19 und weist dadurch auf die Sünde als den Grund der Vergänglichkeit hin. Und wenn er wohl in Anlehnung an Ps. 90, 10 von des Lebens Mühsal ('amal) spricht, so schwingt auch da wohl der andere Gedanke von Ps. 90 mit: des Menschen Tage fahren dahin durch Gottes Zorn über die Sünde. Vielleicht liegt bei dem für Qohelet so charakteristischen Wort hebhel eine Anspielung auf Abel (hebr. Hebhel, Gen. 4) vor, der mit seinem Namen und mit seinem Schicksal den Zustand der unter der Sünde und ihren Folgen stehenden Welt kennzeichnet.

Man verkennt aber den Inhalt des Buches, wenn man nur die negative Seite hervorhebt und den Verfasser zum Verfechter von reiner Skepsis und trostlosem Pessimismus macht. Zuerst (1, 4—2, 21) wird allerdings die Frage, welchen Gewinn der Mensch von all

seiner Mühsal hat (1, 3), nur negativ beantwortet; dann aber wird die erneut gestellte Frage (2, 22 f.) positiv beantwortet: den Frommen läßt Gott Erfolg und Freude finden, während er's dem Sünder versagt (2, 24—26). Unter diesem Gesichtspunkt werden die bisher vorgebrachten Gedanken noch einmal aufgegriffen und erneut behandelt, und zwar in derselben Reihenfolge wie im 1. Hauptabschnitt (Kreislauf der Dinge 1, 4—11; 3, 1—15; Tun und Leiden der Menschen 1, 12—18; 3, 16—5, 8; Besitz und Genußmöglichkeiten 2, 1—11; 5, 9—6, 7; Weisheit und Torheit mit ihren Folgen 2, 12—21; 6, 8—12, 8); überall tritt bei dieser erneuten Behandlung das Positive neben und unter dem Negativen hervor. Auch wenn Qohelet stark betont, daß alle Kreatur der Eitelkeit unterworfen ist und die ganze Welt im argen liegt, hebt er doch ebenso nachdrücklich hervor, daß die Welt Gottes Schöpfung ist, unter Gottes Leitung steht und einem göttlichen Gericht entgegengeht. Gott ist des Menschen Schöpfer (12, 1) und hat ihm seinen Geist gegeben (12, 7); er hat den Menschen recht erschaffen, wenn dieser dann auch abgeirrt ist (7, 29). Gott hat bei allem seinen guten Plan, und was er tut, hat Bestand und ist unabänderlich, wenn auch der Mensch das Werk Gottes nicht zu ergründen vermag (3, 14; 8, 17; 11, 5). Gott schafft den guten und den bösen Tag (7, 14). Auch alle Mühsal hat Gott dem Menschen gegeben (1, 13; 3, 10). Gott will damit die Menschen prüfen und sie zur Erkenntnis ihrer Nichtigkeit bringen (3, 18), und sie sollen daran lernen, Gott zu fürchten (3, 14). Die Aussagen, daß alles seine Zeit und Stunde hat (3, 1—8; 8, 6), daß alles Geschehende vorher bestimmt ist (6, 10), daß zum Erfolg nicht des Menschen Vermögen, sondern Zeit und Glück maßgebend sind und der Mensch seine Zeit nicht kennt (9, 11 f.), die wie Schicksalsglaube, Determinismus und Fatalismus klingen und vielfach so aufgefaßt sind, bekommen doch ein anderes Gepräge dadurch, daß Gott als der bezeichnet wird, der alles schön zu seiner Zeit tut, und daß Gott das Verflogene wieder hervorsucht (3, 11. 15). So dunkel und unergründlich dem Menschen das Geschehen unter der Sonne bleibt, so gibt es doch eine göttliche Vergeltung; sie findet schon im irdischen Leben statt. Denen, die Gott fürchten, wird es doch schließlich wohlgehen, und die Gottlosen wird schließlich doch die Strafe treffen (8, 12 f.; 10, 8 ff.). Über der höchsten mensch-

lichen Instanz gibt es eine noch höhere (5, 7). Gott wird den Gerechten und den Gottlosen richten (3, 17) und im Gericht alles Verborgene an den Tag bringen, es sei gut oder böse (11, 9; 12, 14). Die letztgenannten Aussagen sind auf ein Jüngstes Gericht zu beziehen.

So ist das des Menschen Aufgabe, Gott zu fürchten, in der Verantwortung vor ihm die Freuden des Lebens zu genießen und seine Arbeit treu zu tun (5, 6; 11, 9 f.; 12, 13 f.), und ehe die bösen Tage kommen, dankbar seines Schöpfers zu gedenken (12, 1 ff.). Daß der Mensch sich seiner Arbeit und des Lebensgenusses freue, ist sein Los und Teil, das er aus all seiner Mühe gewinnen soll (3, 22; 5, 17; 8, 15; 9, 7—10; 11, 9 f.). Daß er das vermag, ist jedoch eine Gabe Gottes (2, 24 f.; 3, 12 f.; 5, 18 f.).

bb) Einzelheiten. Gottesvorstellung. Stark betont wird das über menschliches Begreifen hinausgehende Wesen und Tun Gottes. Deswegen oder wegen der Allgemeinheit des Blickfeldes und der Allgemeingültigkeit des Problems wird der Gottesname Jahve niemals gebraucht, sondern meistens 'elohim, daneben Bezeichnungen wie g^{e}bhohim (ein Höherer oder Höchster, Plural der Steigerung) 5, 7 und Schöpfer (12, 1); auch mit dem „einen Hirten" ist offenbar Gott gemeint (12, 11). Doch werden über Gottes Tun und Absichten auch mancherlei positive Aussagen gemacht (s. o.), die das Dunkel seiner Unbegreiflichkeit erhellen.

Todesvorstellung. Das einzige, was die Lebenden über ihre Zukunft sicher wissen, ist dies, daß sie sterben müssen (9, 5). Der Mensch hat keine Macht über Tod und Leben (8, 8). Nackt kam er zur Welt, so kann er auch beim Scheiden aus der Welt nichts mit hinausnehmen (5, 13 f. vgl. Hiob 1, 21; Ps. 49, 18). Am Geschehen auf Erden nehmen die Toten keinen Anteil mehr (9, 5 f.); sie befinden sich in tatenloser Ruhe (9, 10). Hinsichtlich des Sterbenmüssens ist zwischen Mensch und Vieh kein Unterschied (3, 19 f.; vgl. Ps. 49, 13. 21). Ob beim Tod der Geist des Menschen emporsteigt, der des Viehs hinabfährt, weiß man nicht (3, 21), doch besagt 12, 7, daß der Geist zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat, und die Aussagen über ein künftiges Gericht lassen, soweit sie jenseitig zu verstehen sind, an ein persönliches Fortleben oder Neubelebtwerden denken.

In der Schilderung der Vergänglichkeit alles Irdischen und in der Darlegung der positiven Lebensweisheit finden sich manche inhaltlich und dichterisch hochstehende Stücke. Vgl. z. B. die Beispiele für den ewigen Kreislauf der Dinge (1, 4—11); die Ausführungen zu dem Thema „Zwei miteinander besser als einer allein" (4, 8—12); „Gott ist im Himmel und du auf der Erde, darum seien deine Worte wenige" (5, 1); „weder Liebe noch Haß kennt der Mensch von all denen, die vor ihm sind" (9, 1); „alles, was deine Hand mit deiner Kraft zu vollbringen findet, das tue" (9, 10); „Weh dir, Land, des König ein Kind ist!" (10, 16); „Laß dein Brot über das Wasser fahren, so wirst du es finden nach langer Zeit", „Frühe säe deinen Samen", „Freue dich, Jüngling, deiner Jugend und laß dein Herz guter Dinge sein in deiner Jugend; gehe, wohin dein Herz dich weist und wonach deine Augen ausschauen, und wisse (dabei), daß Gott dich um dieses alles ins Gericht bringen wird" (11, 1. 6. 9); „Gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend, ehedenn die bösen Tage kommen und die Jahre herzutreten, da du wirst sagen: sie gefallen mir nicht" mit der anschließenden bilderreichen Schilderung der Beschwerden des Alters (12, 1—7).

Für die Inspirationsvorstellung und die Kanonbildung ist 12, 10 ff. eine wichtige Stelle. Qohelet hat sich bestrebt, „Worte der Wahrheit" zu schreiben; vor den vielen andern Büchern soll man sich hüten. Hier wird also ein Unterschied zwischen normativer und profaner Literatur gemacht. „Die Worte der Weisen sind gleich den Stacheln und gleich eingeschlagenen Nägeln die Genossen der Sammlung; sie wurden von einem Hirten gegeben" (V. 11). Der eine Hirt (Gott) hat den Verfassern die Worte eingegeben. Die Worte bilden daher trotz der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts sowie der Vielheit ihrer Zahl und ihrer Verfasser doch äußerlich und innerlich eine Einheit.

cc) Benutzung im N. T. Das Kernwort Qohelets „hebhel" kehrt wieder in den neutestamentlichen Worten ματαιότης (Röm. 8, 20; Eph. 4, 17), μάταιος (Apostelgesch. 14, 15; 1. Petr. 1, 18), ματαιοῦσθαι (Röm. 1, 21), die ebenfalls den Gedanken der Sinnlosigkeit wie den der Vergänglichkeit umfassen, und zwar so, daß diese Eitelkeit durch die Sünde hervorgerufen ist, und daß in solch eitelem

Wesen die Sünde sich zeigt und sich auswirkt. Zu der Unergründlichkeit von Gottes Walten vgl. Stellen wie Röm. 9, 20; 11, 33; daß Gott aber dennoch alles zum Guten hinausführen wird, und daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten mitwirken muß, sagt Röm. 8, 28 mit deutlichem Anklang an Pred. 8, 12. Auf die Aussage, daß Gott das Verborgene ans Licht bringen und richten wird, es sei gut oder böse, (Pred. 12, 14) nehmen Röm. 2, 16; 1. Kor. 4, 5; 2. Kor. 5, 10 Bezug. Das für Qohelet so charakteristische Wissen um den Tod und das nachfolgende Gericht kommt Hebr. 9, 27 zu prägnantem Ausdruck. Den Gedanken, daß der Mensch beim Sterben von seinen Gütern nichts mitnehmen kann, wie er ja auch nichts in die Welt mitbrachte (Pred. 9, 5), nimmt Paulus 1. Tim. 6, 7 auf. Wie Qohelet feststellt, daß der Mensch den Ertrag seiner Arbeit einem andern überlassen muß (2, 18; 6, 2), so fragt Gott den reichen Kornbauern: „Wes wird sein, das du bereitet hast?“ (Luk. 12, 20).

Bei Worten Jesu finden sich folgende Anklänge an, Parallelen zu und Benutzungen von Qohelet: Zu dem Namen Qohelet (1, 1; 7, 27; 12, 8), der mit dem im Niph'al und Hiph'il gebräuchlichen Verbum qahal „versammeln“ zusammenhängt, vgl. Luk. 13, 34. Zu Q o h. 2, 14 (Sehen, wohin man geht, oder Wandel in der Finsternis) vgl. Joh. 12, 35; zu Q o h. 2, 24; 3, 13; 5, 18; 8, 15; 9, 7 (Essen und Trinken des Menschen Teil) vgl. Matth. 11, 19; ferner vgl. Q o h. 3, 1; 8, 6 (Zeit und Stunde) mit Matth. 26, 45; Mark. 14, 35; Luk. 22, 53; Joh. 2, 4; 4, 23 u. ö.; 7, 6. 30; 12, 23; 16, 21; Offenb. 9, 15; 14, 7. 15; Q o h. 4, 17 mit Luk. 23, 24 (sie wissen nicht, was sie tun), Q o h. 5, 1 mit Matth. 6, 7 (beim Beten nicht viel Worte machen), Q o h. 7, 18 (das eine tun und das andere nicht lassen) mit Matth. 23, 23, Q o h. 9, 10 mit Joh. 9, 4 (wirken, solange es Tag ist). In den Briefen des N. T. und in der Offenbarung finden sich außer den schon genannten noch folgende Beziehungen zu Qohelet: Röm. 3, 23; Qoh. 7, 20 (allzumal Sünder); Röm. 9, 16; Qoh. 9, 11 (es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen); 1. Tim. 1, 5; Qoh. 12, 13 (die Hauptsumme des Gebots); Jak. 1, 19; Qoh. 7, 9 (Warnung vor schnellem Zorn); Jak. 3, 5f.; Qoh. 5, 5 (Gefahr der Zungensünden); Offenb. 3, 4f. 18; 4, 4; 6, 11; 7, 9. 19f.; 19, 14; Qoh. 9, 8 (Das weiße Kleid).

γ) Das Buch **Hiob**. aa) Die im Buch Hiob behandelten Fragen. Der Prolog (Kap. 1 f.) schildert Hiobs Rechtschaffenheit und Frömmigkeit, und wie er von Gott gesegnet ist. Der Segen erscheint als Folge seines frommen Wandels. So erhebt sich die Frage, ob Hiob Gott umsonst (chinnam 1, 9) fürchtet, ob er fromm bleibt, wenn ihm der Segen entzogen wird. Hält er an seiner Frömmigkeit fest, auch wenn das Frommsein nicht durch göttlichen Segen anerkannt und belohnt wird, so fürchtet er tatsächlich Gott umsonst, und dann hat Gott ihn umsonst (chinnam 2, 3) geschlagen. Gibt er seine Frömmigkeit auf, sobald sie Lohn und Anerkennung von seiten Gottes nicht mehr findet, dann fürchtet er Gott nicht umsonst, und dann hat Gott ihn nicht umsonst von Unglück und Krankheit heimgesucht werden lassen. Aus diesem doppelten chinnam ergeben sich die Probleme und Fragen, die im Buch Hiob behandelt werden. Die Frage, ob Hiob selbstlose Frömmigkeit habe, wird zu der Frage, wie denn die rechte uneigennützige gottwohlgefällige Frömmigkeit aussieht. Die Möglichkeit, daß Gott umsonst einen Menschen schlagen könnte, ruft die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes wach. Und wenn Gott Hiob umsonst schlägt, ihn leiden läßt, obwohl er Gott umsonst fürchtet, was für einen Grund und Sinn kann dann solch Leiden des Frommen haben? Und wenn Hiob Gott umsonst fürchten soll, fromm bleiben soll, auch wenn Gott ihn umsonst schlägt, wie weit gilt dann noch das Vergeltungsdogma, wonach Gott nur den Bösen straft, und wonach er dem Frommen lohnt?

bb) Die Lösung der Probleme. Die selbstlose gottwohlgefällige Frömmigkeit. Hiobs Frömmigkeit, wie sie im Prolog geschildert wird, wird von Gott ausdrücklich anerkannt (1, 8; 2, 3). Die Heimsuchungen erträgt Hiob mit Geduld; beim Verlust seiner Habe und seiner Kinder spricht er: „Nackt ging ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter, und nackt werde ich dahin zurückkehren; der HErr hat's gegeben, der HErr hat's genommen, der Name des HErrn sei gelobet!" (1, 21.) Und als er selbst mit Krankheit geschlagen ist und sein Weib ihm rät, seiner Frömmigkeit den Abschied zu geben und durch einen Fluch gegen Gott sein Leben zu enden, antwortet er: „Wie eine von den törichten Frauen redet, redest du; sollten wir wohl das Gute hinnehmen von Gott, aber das Böse nicht hin-

nehmen?“ (2, 10.) Und der Dichter bestätigt, daß Hiob sich somit nicht gegen Gott versündigte (1, 22), wenigstens nicht mit seinen Lippen (2, 10). Mit dem allen ist Hiob ein Beispiel der vor Gott geltenden Gerechtigkeit (Hes. 14, 14. 20) und ein Vorbild der Geduld auch für Christen (Jak. 5, 11).

Was im Verlauf des Streitgesprächs die Freunde bei Hiob an heimlichen und schweren Sünden vermuten und mehr oder weniger scharf andeuten, trifft nicht zu. Hiob ist sich keiner solchen Sünde bewußt; die Verdächtigungen der Freunde treiben ihn nur dazu, immer nachdrücklicher seine Unschuld geltend zu machen. Erst Elihu deckt den wahren Fehler Hiobs auf: Hiobs Selbstgerechtigkeit. Weil Hiob sich für gerechter als Gott hält, entbrennt Elihus Zorn (32, 2), und daß Hiob sich für rein und gerecht hält, wirft er ihm vor (33, 8 ff.; 34, 5 f.; 35, 2); die Untugend der Gerechten ist, daß sie sich überheben (36, 9). Und allerdings laufen Hiobs Reden darauf hinaus, daß er von den Freunden und auf jeden Fall von Gott erwartet, daß ihm seine Unschuld bestätigt wird. Den Gipfel des Redestreites bildet Hiobs Reinigungseid (Kap. 31), wo Hiob feierlich versichert, daß er auch von den feinsten Sünden sich freigehalten habe, und wo er Gottes Antwort herausfordert: Gott müsse ihn auf Grund seines Verhaltens für gerecht erklären! Hiob verlangt und erwartet für seine Frömmigkeit Gottes Anerkennung — und fürchtet somit Gott nicht umsonst. Gott umsonst (chinnam, gratis) fürchten, das heißt: allein auf Gottes Gnade (chen, gratia) sich verlassen; gnadenweise (chinnam, *δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* Röm. 3, 24) und nicht verdienstweise (*κατὰ ὀφείλημα* Röm. 4, 4) vor Gott gerecht sein und werden wollen. Das ist die Gerechtigkeit, die der Fürsprecher- und Mittlerengel (mal'akh meliṣ 33, 23) dem Menschen als seine vor Gott geltende Gerechtigkeit (joschro) kundtut: „Ich habe eine Versöhnung (kopher, Bedeckung der Sünde) gefunden“; dadurch wird Gottes Wohlgefallen erwirkt (wajjirṣehu 33, 26) und die Erlösung geschaffen (padhah 33, 28). So möchte Elihu dem Hiob zur Rechtfertigung verhelfen (chaphaṣti ṣadd^{e}qekha 33, 32; ṣiddeq = *δικαιοῦν*). Durch Elihus Reden wird Hiob zur Erkenntnis der Sünde seiner Selbstgerechtigkeit geführt; so vorbereitet, bringt Gottes Erscheinen ihn dazu, seine Schuld anzuerkennen und Buße zu tun. Daraufhin nimmt Gott ihn zu Gnaden an, nun erst ist er völlig

vor Gott gerecht, nun ist er wieder und wirklich Gottes Knecht (1, 8; 2, 3; 42, 7; 42, 8 dreimal; im Epilog wird Hiob also viermal, d. h. doppelt so oft als im Prolog Gottes Knecht genannt, vgl. auch die Verdoppelung seines Besitzes). Zum Ganzen vgl. 1. Kor. 4, 4: „Ich bin mir nichts bewußt“, das war Hiobs Standpunkt; „aber darin bin ich nicht gerechtfertigt“, das mußte er erst lernen.

Hiobs Freunde konnten ihm schließlich nichts mehr antworten, weil er sich für gerecht hielt (32, 1). Sie mußten ihm die rechte Antwort schuldig bleiben, weil sie selber genau so wie Hiob dachten, daß der Mensch durch seine Frömmigkeit vor Gott gerecht wird. Das bringt den Elihu auch gegen die Freunde in Harnisch, daß sie Hiob verurteilten, ohne den rechten Grund gefunden zu haben, und ohne ihm die rechte Antwort geben zu können (32, 3). Die Freunde sind ebenfalls wie Hiob Zeugen der Worte Elihus (die 2. Elihurede Kap. 34 richtet sich direkt an sie) und der Erscheinung und der Reden Gottes. Sie aber beugen sich nicht wie Hiob vor Gott, sie halten also an ihrer Gerechtigkeit fest, meinen, selber nicht nötig zu haben, Buße zu tun. Deshalb entbrennt Gottes Zorn über sie (42, 7), und erst das Opfer und die Fürbitte Hiobs lehrt sie erkennen und erfahren, daß Gott auch sie nur aus Gnaden annimmt.

Was der Prolog damit meint, daß der Mensch Gott umsonst fürchten soll, wird erst durch die Elihureden klar, und ohne diese in den Elihureden gegebene Aufklärung ist Hiobs Buße und Gottes Zorn über die Freunde gänzlich unverständlich und sinnlos.

Gottes Gerechtigkeit. Da Hiob Gott nicht ohne Gedanken an Lohn fürchtet, hat Gott Hiob nicht ohne Grund geschlagen. Solange der Mensch vor Gott Verdienste geltend machen will, wird er an Gottes Gerechtigkeit irre. Der Hiob, der sich für gerecht hält, muß Gott für ungerecht halten und sieht in seinem Leben, in der Geschichte der Menschen und Völker und ebenfalls in der Natur nur Gottes sinnloses, grausames Walten. — Daß Hiob sich für gerechter als Gott hält, gibt Elihu Anlaß, ihn zu strafen. Elihu rückt wieder zurecht, was in dem Redestreit über die Gerechtigkeit Gottes verwirrt worden war. Elihu weist hin auf Gottes Erhabenheit, derzufolge niemand Gott der Ungerechtigkeit zeihen darf (Gott ist nicht für alles dem Menschen Rechenschaft schuldig 33, 13,

vgl. Röm. 9, 20), und auf Gottes Weltregierung, derzufolge niemand Gott ungerecht nennen kann (Gott könnte die Welt nicht regieren, wenn er nicht gerecht wäre 34, 17, vgl. Röm. 11, 33 ff.). Gottes Gerechtigkeit zeigt sich daran, daß er die Stolzen und Gottlosen vernichtet, daß er aber der Elenden sich erbarmt, durch Züchtigung sie auf ihre geheimen Sünden des Hochmuts hinweist und die Versöhnung für sie findet. So ist Gottes Gerechtigkeit im Grunde gleichbedeutend mit seiner Gnade: Daß Gott dem Menschen seine Gerechtigkeit zuwendet (33, 26), besagt für den Menschen, daß er zu sprechen hat: „ich habe gesündigt und das Rechte verkrümmt, und es ist mir nicht vergolten worden“ (33, 27).

War durch den Prolog (2, 3) und durch das Streitgespräch Gottes Gerechtigkeit fraglich geworden, so tritt sie nun durch die Elihureden klar und vertieft wieder hervor; die Gottesreden schildern dann Gottes Schöpferweisheit und Schöpfermacht. Bei der Annahme, der Dichter wolle mit den Gottesreden sagen, der Mensch habe überhaupt nicht nach Gottes Gerechtigkeit zu fragen, sondern sich einfach unter Gottes Macht zu beugen, wird Gott zum willkürlichen Despoten. Und wenn man meint, die Lösung des Hiobproblems bestehe darin, daß Gott Hiob nachträglich entschädigt (Epilog), wird Gott so gezeichnet, als habe er etwas wiedergutzumachen; dann hat Gott Hiob umsonst geschlagen; dann hätte Hiob mit seinen Worten gegen Gott recht, und Gott müßte sich vor Hiob beugen und entschuldigen. Erst durch die Elihureden kommt alles wieder in rechte Ordnung, und der Schluß des Buches (Gottesreden und Epilog) wird sinnvoll und schließt glatt an.

Das Leiden des Gerechten. Nach dem Prolog erscheint Hiobs Leiden als Prüfungs- und Bewährungsleiden. Das wird jedoch nur dem Leser gesagt, der vom Dichter über das Gespräch im Himmel Auskunft erhält. Hiob und seine Freunde wissen zunächst nichts davon. Die Verhandlung im Himmel zeigt dem Leser, worauf er im folgenden zu achten hat; er bekommt dadurch den Maßstab an die Hand, wonach das Für und Wider des Streitgesprächs zu messen ist.

Die Freunde sehen in den Verlusten und der Krankheit Hiobs göttliche Strafe für schwere Sünde. Auch Hiob sieht es als ein

Strafleiden an, nur daß es ihm als Unschuldigem zu Unrecht auferlegt sei. Weder Hiob noch die Freunde haben recht; daher verläuft das Streitgespräch auch ergebnislos. Die Freunde, die das Leiden aus Hiobs Sünde herleiten, treffen nicht die vom Dichter im Prolog angedeutete Lösung, und Hiob, der sein Leiden aus grausamer Willkür Gottes herleitet, wird der Absicht, aus der heraus Gott nach dem Prolog das Leiden schickt und zuläßt, ebenfalls nicht gerecht.

Die Elihureden deuten Hiobs Leiden so, daß Hiob dadurch von Gott auf die Sünde seiner Selbstgerechtigkeit und Überheblichkeit aufmerksam gemacht werden soll. Elihu wird mit seiner Deutung der im Prolog geschilderten Frömmigkeit Hiobs gerecht, ebenso aber der im Prolog kundgegebenen Absicht Gottes, durch das über Hiob verhängte Unglück zu erfahren, welcher Art Hiobs Frömmigkeit sei. Erst im Unglück kam Hiobs Selbstgerechtigkeit an den Tag. Der vom Satan geäußerte und durch Hiobs Verhalten bestätigte Verdacht, daß Hiobs Frömmigkeit nicht selbstlos sei, machte die Prüfung nötig und war der G r u n d für Hiobs Leiden.

Elihu weist Hiob außerdem auf die A b s i c h t hin, die Gott bei den Seinen mit der Schickung von Unglück verfolgt: auf die Sünde ihrer Selbstgerechtigkeit aufmerksam gemacht, sollen sie sich zu Gott bekehren und Gottes Gnade ergreifen lernen. Nach dem Prolog kam es darauf an, daß und ob Hiob im Unglück seine Frömmigkeit bewahrte und bewährte, durch Festhalten an der Frömmigkeit fester und tiefer im Glauben gegründet würde. Seine Frömmigkeit und sein Unschuldsbewußtsein wird ihm zwar zur Sünde; aber Gottes Absicht, ihn durch das Unglück fester und tiefer im Glauben zu gründen, wird schließlich doch erreicht, dadurch daß Elihu dem Hiob diesen Sinn des Leidens deutet. Sein Glaube und seine Frömmigkeit werden von der Eigensüchtigkeit geläutert und somit vertieft und gefestigt. So stimmen auch in der Deutung des mit dem Leiden von Gott erstrebten Zieles die Elihureden mit dem Prolog überein, während die Hiob- und die Freundesreden dem Leiden einen Zweck nicht abzugewinnen vermögen.

Erst die Elihureden bringen Hiob zu der im Prolog dem Leser gezeigten Lösung, welchen Grund und welches Ziel Hiobs Leiden hat. Die Gottesreden bestätigen diese Deutung, indem sie auf die

Weisheit und die Macht hinweisen, womit Gott die Welt und das Leben der Menschen lenkt. Ohne die Elihureden bleibt der Streit über Ursache und Absicht von Hiobs Unglück unentschieden, während der Dichter doch wohl nicht nur dem Leser im Prolog die Lösung an die Hand geben, sondern auch seinen Helden zu dieser Lösung bringen wollte. Ohne die in den Elihureden gegebene Sinndeutung werden auch die Gottesreden und der Epilog unverständlich und sinnlos. Wenn der Dichter im Prolog eine Lösung andeutete, kann es nicht seine Absicht gewesen sein, darzulegen, daß man auf eine Sinndeutung des Leidens resignierend verzichten solle. Eine bloße Wiedergutmachung und Entschädigung (Epilog) geben über Warum und Wozu des Leidens erst recht keine Antwort.

Das Vergeltungsdogma. Die Freunde vertreten die starre Geltung des Satzes, daß Gott Sünde straft und Frömmigkeit belohnt, auch in der Umkehrung, daß jedes Unglück Strafe für Sünde sei. Hiob bestreitet das, hält aber doch in steigendem Maß daran fest, daß Gott ihm lohnen und ihn nicht mehr zu Unrecht strafen werde. Aber eben dadurch, daß er meint, Gott strafe ihn zu Unrecht, wird das Vergeltungsdogma erschüttert. Es ist nicht des Dichters Absicht, das Vergeltungsdogma zu beseitigen. Nach der Darstellung des Dichters versündigt sich Hiob mit seinen gegen das Vergeltungsdogma gerichteten Worten; auch der Epilog bestätigt den Satz von der göttlichen Vergeltung. Das Vergeltungsdogma wird vielmehr durch das Buch Hiob gefestigt; was gegen das Vergeltungsdogma sprechen könnte, wird aus dem Wege geräumt. Die Möglichkeit einer Vergeltung nach dem Tode wird ins Auge gefaßt (19, 25 ff. s. u.); herbeigewünscht und in Prolog und Epilog verwirklicht wird aber eine Vergeltung schon in diesem Leben. Das äußere Glück erscheint als Pfand und Kennzeichen für göttliches Wohlgefallen. Das ist allerdings eine Schranke gegenüber entsprechenden neutestamentlichen Gedanken. Doch will beachtet sein, daß es im Buch Hiob nicht auf das äußere Glück als solches ankommt, sondern das äußere Glück zur Veranschaulichung göttlichen Wohlgefallens dient, und daß der Verdienstgedanke ausgeschaltet und bekämpft wird; ferner, daß nach dem N. T. die Gottseligkeit auch für dieses Leben ihre Verheißung hat (1. Tim. 4, 8). Elihu zeigt auch, welches Interesse der Glaube an der Aufrechterhaltung des Vergeltungsdogmas hat: es ist ein

Grundstein aller Sittlichkeit. Wenn es für des Menschen Schicksal gleichgültig ist, ob er fromm oder gottlos lebt, wird die Sünde und Gottes heilige Gerechtigkeit nicht ernst genommen (36, 17).

Die von den Freunden vertretene Anschauung über Gottes Vergeltung wird folgendermaßen berücksichtigt und damit das Vergeltungsdogma selbst ausgebaut und gefestigt: 1) Neben der Frage nach dem Warum wird die nach dem Wozu des Leidens gestellt und beantwortet (vgl. Joh. 9, 2 f.). 2) Der Verdienstgedanke wird ausgeschaltet, und der Lohn erscheint als Gnadenlohn (vgl. Matth. 20, 1—15). 3) Der Mensch darf nicht Gottes Gericht herbeiwünschen, sondern soll die ihm gegebene Zeit als Zeit göttlicher Gnade und Geduld für sich selbst verstehen und erfassen lernen (36, 20; vgl. Luk. 13, 3. 5. 8 f.; 2. Petr. 3, 9).

Auch in dieser Frage lösen erst die Elihureden den verschlungenen Knoten, und was auf die Elihureden folgt (Gottesreden und Epilog), ist erst nach Lösung des Knotens möglich und verständlich.

cc) Einzelheiten. Gottesvorstellung. Die in den Streitreden Ausdruck findende Gottesvorstellung ist durch den Verdienstgedanken und die Auflehnung gegen Gott vielfach getrübt (Insofern haben Hiob und die Freunde weder zu Gott noch über Gott recht geredet 42, 3—8). Was dadurch an ihr verkehrt ist, wird durch die Elihu- und Gottesreden zurückgewiesen und durch Hiobs Buße und Fürbitte für die Freunde als verkehrt anerkannt. Abgesehen von dieser als verkehrt bezeichneten Einstellung enthalten aber auch die Freundesreden manches feine und wertvolle Wort über Gottes weises und gerechtes Walten sowie manche tiefe Erkenntnis über die Sündhaftigkeit des Menschen und die Hiobreden manchen berechtigten Hinweis auf Gottes allmächtiges und unerforschliches Handeln. Gottes Gerechtigkeit und über menschliches Begreifen und Vermögen hinausgehende Erhabenheit lehren die Elihureden; Gottes Weisheit und Macht, die sich an seinen Schöpfungen kundtun, werden durch die Gottesreden in gewaltiger Schilderung vorgeführt. Der Gottesname Jahve wird in der Erzählung (Szenen im Himmel 1, 6—12; 2, 1—7; Einleitung der Gottesreden 38, 1; 40, 1. 3. 6; 42, 1; Epilog 42, 7—17) gebraucht, in den Reden nur von Hiob (1, 21; 12, 9); sonst werden für Gott in den Reden (auch in den Elihu- und

den Gottesreden) die Bezeichnungen ’el, ’^{e}lohim, ’^{e}lo^{a}h, schaddaj gebraucht. Es soll dadurch wohl die Allgemeingültigkeit des behandelten Problems angedeutet werden, wie ja auch Hiob, die Freunde und Elihu als Nichtisraeliten eingeführt werden.

Erlöservorstellung. Vor allem kommen die Stellen 16, 19 ff.; 19, 25 ff.; 33, 23—30 in Betracht. In Hiobs Gedanken stellt der Mittler und Erlöser sich dar als sein Zeuge im Himmel, der vor Gott Hiobs Recht geltend macht und als Schiedsrichter zwischen Gott und Hiob sowie zwischen Hiob und seinen Freunden zu Hiobs Gunsten entscheiden wird. 19, 25 nennt Hiob ihn „mein go’el“. Der go’el eines Menschen hat für dessen Recht und Schutz einzutreten, bzw. für einen Ermordeten die Blutrache auszuüben, und der betreffende Mensch hat Anspruch auf die Hilfe seines go’el. Das schwingt in Hiobs Äußerung 19, 25 sehr stark mit. Nach Elihus Worten über den Mittlerengel (mal’akh meliṣ) ist an einen Anspruch auf Hilfe und Für-den-Menschen-Eintreten nicht zu denken, sondern der Mittlerengel vollzieht und erbittet bei Gott Versöhnung und Erlösung des sündigen Menschen aus Gnaden. Wie klar ist hier geschaut, was in Jesus Christus Wirklichkeit geworden ist! (Zu dem maṣa’ti khopher, „ich habe Versöhnung gefunden“, vgl. Hebr. 9, 12, wo es von Jesus heißt *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος*.) Durch Elihus Worte wird Hiobs Erlöservorstellung korrigiert; von Hiobs Worten ist mithin das, was den Menschen mit Gott auf eine Ebene stellen und einen Anspruch des Menschen gegenüber Gott geltend machen will, abzustreichen und auszumerzen, dann geben auch sie rechte Heilands- und Heilserkenntnis und sind auch für den Christen von bleibender Bedeutung.

Der Mittler ist deutlich von Gott unterschieden. Nach Hiobs Vorstellung soll er ja zwischen Gott und Mensch der Schiedsrichter sein, und nach Elihus Worten ist er ein Engel Gottes, der bei Gott für den Menschen Fürbitte einlegt. Und doch gehört der Mittler ganz eng mit Gott zusammen, er ist „im Himmel“ und „in der Höhe“ (16, 19); Hiobs Auge tränt zu Gott, damit er (also Gott) Schiedsrichter sei zwischen dem Menschen und Gott (16, 20 f.). Wenn Hiobs go’el auftritt, wird Hiob Gott schauen (19, 25 f.). Auch nach Elihus Worten vollbringt letztlich Gott selbst das Erlösungswerk (33, 29 f.). So ist Jesus Christus die selbständige, persönliche Erlösergestalt, die Gott und Mensch wieder zueinander bringt, und doch ist es Gott

selbst, der durch Christus die Welt erlöst und versöhnt (Joh. 3, 16; 2. Kor. 5, 19 ff.).

Auferstehungshoffnung. Nach 14, 7—12 scheint es keine Auferstehungshoffnung zu geben. Ein abgehauener Baum kann sich durch junge Schößlinge erneuern; wenn ein Mensch stirbt, ist er wie ein ausgelaufener See und versiegter Strom. „Der Mensch legt sich hin und wird nicht aufstehen, bis daß kein Himmel mehr ist, werden sie nicht erwachen und werden sie nicht erweckt werden von ihrem Schlaf.“ Oder liegt in dem Wort „Schlaf“ und in der Zeitbegrenzung „bis daß kein Himmel mehr ist“ doch eine Andeutung von Auferstehung, nur daß sie in einem ganz fernen Jenseits erst eintritt? 14, 14 f. läßt jedenfalls, wenigstens als Frage und Sehnsucht, die Möglichkeit auftauchen, daß Gott den Menschen nach dem Tod zu neuem Leben und zu neuer Gottesgemeinschaft erweckt. 19, 25 ff. spricht Hiob die Gewißheit aus, daß sein go'el lebt und nach Hiobs Tod für ihn eintreten und ihn erwecken wird, so daß er mit seinen eigenen Augen Gott schauen wird.*

Satansvorstellung. Der Satan ist nach dem Hiobsprolog einer der Diener Gottes. Seine Aufgabe ist es, auf der Erde umherstreifend auf die Menschen achtzuhaben, und vor Gott zu bringen, was er bei den Menschen an Fehlern und an Mängeln der Frömmigkeit findet oder vermutet. Ferner hat er die Aufgabe, in Gottes Auftrag und nur, soweit Gott es will und zuläßt, Unglück über die

* Die Stelle ist textlich sehr schwierig. Auf Hiobs Tod weist m. E. die Wendung „über dem Staub“, womit nicht die Erde, sondern Hiobs verwester Leichnam gemeint sein wird, ferner das Wort von der zerstörten Haut; auch die Tatsache, daß Hiob wünscht, seine Worte möchten in Blei oder Stein gegraben werden (19, 23 f.), spricht dafür, daß Hiob mit seinem Tode rechnet; dann soll eben die unvergängliche Schrift für ihn zeugen. Auf die Auferstehung weist das hin, daß Hiob und kein anderer mit seinen eigenen Augen Gott zu sehen hofft. Das Wort „meine Augen“ und der Nachdruck, mit dem die Identität des jetzt lebenden Hiob mit dem einst erstehenden Wesen betont wird, lassen an leibliche Auferstehung denken. Ob das Wort umibbᵉsari noch den durch den Tod herbeigeführten Zustand beschreibt („ohne mein Fleisch“) oder den Zustand neuer Leiblichkeit („aus meinem Fleisch heraus“), mag offen bleiben. Textänderungen sind höchstens für den überzeugend, der die Auffassung der Verse teilt, von der her und auf die hin die Konjektur vorgenommen wird. Am besten ist, man läßt den Text unverändert. Das Abrupte dieser Worte hat seinen guten Grund in Hiobs innerlicher Erregtheit.

Menschen zu bringen. Ähnlich ist die Satansvorstellung in Sach. 3, 1—5.

Mythologisches. Es begegnen einige mythologische Worte und Gedanken. So ist die Rede von Rahab und ihren Helfern, die Gott bezwang (9, 13; 26, 12), von Leviathan und der flüchtigen Schlange (3, 8; 26, 13), von den Meerungeheuern (tannin), die Gott verwahrt (7, 12), von den Morgensternen, die bei der Gründung der Erde Gott lobten (38, 7). Doch ist das Mythologische weitgehend in poetischer Bildhaftigkeit verblaßt.

c) Das prosaische, privat-prophetische Buch **Daniels.**

α) Der einheitliche, theologische Grundgedanke. Der Name des Verfassers bedeutet irgendwie „Gott richtet" und stellt als solcher Gottes die Geschichte überwaltendes Wesen dar. Das ist nun der Gesichtspunkt, der wohl nicht zufällig das ganze Buch beherrscht und eben dadurch zu einer Einheit zusammenfaßt. Es ist der leitende Gedanke in Nebukadnezars Traum und in seiner Deutung von den 4 Weltreichen und dem ewigen Reich Gottes (Kap. 2). Er steht hinter der Lebensgeschichte, besonderen Erziehung und Ausstattung Daniels und seiner Genossen im 1. Kap., hinter der wunderbaren Errettung der 3 Männer im Feuerofen (Sadrach, Mesach, Abednego), die sich geweigert hatten, Nebukadnezars Bild anzubeten (3. Kap.), hinter Nebukadnezars neuem Traum von dem mächtigen und dann abgehauenen Baum und hinter seiner Deutung und Verwirklichung, d. h. hinter Nebukadnezars Hochmut und Demütigung im 4. Kap., hinter Belsazers frech herausforderndem Gastmahl und dem darüber kommenden Schrecken durch die Handschrift, ihre Deutung und Erfüllung im 5. Kap., hinter Daniels Standhaftigkeit und Rettung aus der Löwengrube im 6. Kapitel. Aber der Leitgedanke von der alles vorherwissenden und bestimmenden Übermacht Gottes beherrscht ebenso wie die Geschichten des 1. Teils die Visionen des 2., die gleich durch den Anfang, Daniels Traumgesicht von den 4 Weltreichen und dem ewigen Reich des einem Menschensohne vergleichbaren Wesens im 7. Kap. mit der Vision von Kap. 2 zu Anfang des 1. Teils aufs engste zusammengekoppelt werden, im ganzen wie im einzelnen (vgl.

7, 14 mit 2, 44: das ewige Reich, 7, 2 mit 2, 31, 7, 1 mit 4, 2, ferner die 4-Zahl der Reiche). Kap. 8 und 10 ff. sind ja nur weitere Ausführungen zu Kap. 2 und 7 und den dort angegebenen 4 Weltreichen.*

β) Die Einstellung in den III. Teil des Kanon. Wir werden hier einige Punkte hervorheben, die zur Einstellung Daniels in den III. Teil des Kanon geführt haben möchten und seine Nichteinfügung in den II. Teil, den prophetischen Kanon, erklären könnten. Es ist da einmal die Unterscheidung zu nennen, die man im Anschluß an Witsius zwischen dem donum und munus propheticum gemacht hat, d. h. zwischen prophetischer Gabe und prophetischem Amt. Daß Daniel die Gabe der Weissagung in hervorragendem Maße gegeben war, liegt offen zutage und wird durch die Stellung des Neuen Testaments zu diesem Buch (s. u.) und den tiefgehenden Einfluß, den es auf die Theologie des Neuen Testaments ausgeübt hat (aber nicht nur auf dieses allein, s. o. zu Sacharja 1, 8 ff. u. 6, 1 ff.), nur bestätigt, wie Daniel von Jesus in Matth. 24, 15 ausdrücklich Prophet genannt wird. Aber Daniel hatte nicht das öffentliche Amt, wie es den andern Propheten übertragen war, den Schriftpropheten und den andern vor und neben ihnen, ob wir eine ausdrückliche Berufungsvision kennen oder nicht. Gott nahm sie in seinen Dienst, daß sie sein Wort öffentlich verkündeten. Daniel lebt im babylonischen Exil und ist persönlich Hofbeamter, steht also grundsätzlich anders da als der auch im Exil lebende Hesekiel. Daniel tut Gottes Willen kund Königen und der Nachwelt, aber nicht dem gegenwärtigen Geschlecht seiner Volksgenossen. Und eben damit ist eine weitere Unterscheidung angedeutet. Die „Propheten" hatten die gegenwärtigen Verhältnisse des Gottesvolkes zum Ausgangspunkt und erhoben sich von da aus in die Zukunft, bisweilen in die entferntere (S. 334 f. 360. 365. 409). Bei Daniel ist das Ferne die eigentliche Aufgabe. Daher wird, was er zu künden hat, verborgen und seine Schriften auf die letzte Zeit versiegelt, vgl. 12,

* Über die Einleitungsfragen vgl. „Einl." S. 225—262. Rowleys (S. 244) inzwischen erschienenes Buch („Darius the Mede and the World empires in the book of Daniel", Cardiff 1934), das sich auch mit mir (vermutlich mit S. 252 ff.) auseinandersetzen soll, habe ich trotz wiederholter Versuche bei deutschen Bibliotheken nicht bekommen können, auch nicht durch den Buchhandel. So kann ich auch einstweilen nicht antworten.

4. 9. Die Endzeit des Antichrist und die Zeit des Antiochus Epiphanes, des Vorläufers des Antichrist, wird besonders beleuchtet; da beginnt das Buch Daniel recht eigentlich seine Aufgabe zu erfüllen neben den persönlichen Erlebnissen Daniels und seiner Genossen, mit denen Gott gegenüber den einzelnen Herrschern seine Zwecke verfolgt.

Diesem Unterschied in Aufgabe und Zeit entspricht die verschiedene Form. Sind die Prophetenschriften meist in gebundener Rede gehalten (Poesie) oder in gehobenem Stil (Rhetorik), so ist das Buch Daniel im ganzen in Prosa geschrieben und gegeben.

γ) Eine kurze Kennzeichnung der messianischen Erwartung. In Kap. 2 und 7 wird der großartige Geschichtsaufriß gegeben, der die ganze Weltgeschichte in den Grundzügen umfaßt und für die Entwicklung und Bedeutung der Geschichtswissenschaft von tiefstem Einfluß gewesen ist. Das babylonische, medisch-persische, das griechische Reich mit seiner Weiterteilung, endlich das römische mit seinem Gewaltcharakter und mit seiner Zweiteilung in West- und Ostrom sowie der Unterteilung dieser beiden Hälften (Zehen) ist an dem Bild von der Statue im 2. Kapitel deutlich angezeigt, ohne den allgemeinen Charakter der Weissagung dabei einzubüßen.* Bei dem Bild in Kap. 7 ist das Aufsteigen der Weltmacht aus dem Meer zugleich die Andeutung auf den irdischen Charakter, während der Antipode in des Himmels Wolken erscheint und zum Alten der Tage gebracht wird, wie entsprechend im 2. Kap. der Stein ohne Hände vom Berg herabgerollt wird und das von Gott aufgerichtete Himmelreich vorbildet (V. 44).

Die 2. Stelle, die im Lichte der Erfüllung geradezu überwältigt, ist 9, 24—27. Vom Jahr 458 an gerechnet ergibt sich die überraschende Tatsache, daß des Gesalbten Auftreten mit der letzten Jahrwoche beginnt, und daß Jesus in der Hälfte derselben mit seinem Tod Schuld sühnt, Opfer abschafft und ewig währende Gerechtigkeit beschafft, vgl. dieses mit V. 27. 24 f. 26.**

* Betreffs der Deutung auf die einzelnen Reiche s. „Einl." S. 232 ff. 237 ff.

** Diese wunderbare Übereinstimmung wird dazu anzuregen haben, die Weissagung und die Begründung des Jahres 458 als Ausgangspunktes immer von neuem durchzudenken und nachzuprüfen und gewisse Schwierigkeiten zu überwinden, die sich ihr entgegenstellen. Vgl. die Andeutungen dazu in der „Einl." S. 236 f. 268 f. Ebenda ist aber auch Material gegeben, das immer neu zu er-

d) Daniel und das Neue Testament. Gerade in Matth. 24, 15 nennt Jesus Daniel einen Propheten. Man überlege, wie unpassend der Ausdruck wird, wenn die Kritik mit ihrer Beurteilung Daniels recht hätte. S. dazu „Einl." 258, ebenso für das Folgende. Mag der Ausdruck „des Menschensohn" zu erklären sein, wie er wolle (s. o. S. 371 und 373, auch 396), daß er jedenfalls an vielen eschatologischen Stellen mit Dan. 7, 13 f. in Verbindung gebracht wird, ist kein Zweifel (vgl. z. B. Matth. 16, 27 f.; 19, 28; 24, 30; 25, 31; 26, 64). Eben hier sowie in Joh. 5, 27 wird auch deutlich auf Dan. 7, 13 f. 26 f. 9 angespielt (kommen in den Wolken des Himmels; Gericht). In Joh. 5, 28 f.; Matth. 13, 43 schließt sich Jesus bei der Lehre von der Auferstehung zu doppeltem Geschick und dem Schicksal der Gerechten an Dan. 12, 2 f. an, so daß bei Daniel erstere von „vielen", letzteres von den Weisen und Wegweisenden ausgesagt ist. Der ganze Begriff des Himmelreiches stammt aus Dan. 2 (vgl. besonders V. 44: „Zur Zeit solcher Königreiche wird der Gott des Himmels ein Königreich aufrichten, das nimmermehr zerstört wird; und sein Königreich wird auf kein ander Volk kommen. Es wird alle Königreiche zermalmen und verstören; aber es selbst wird ewiglich bleiben"). Dafür, daß Persien nicht zur Erklärung von Daniels Botschaften herangezogen werden darf, s. o. S. 155 und 420 f.!

Was die Apostel angeht, so verweist Hengstenberg auf 1. Petr. 1, 10 ff. im Verhältnis zu Daniel 12, 8 ff., wo der Apostel jedenfalls an Daniel denkt und ihn zu den Propheten zählt, ihm den Geist Christi beilegt und Weissagungen zuteilt, die so wenig aus dem eigenen Willen hervorgegangen sind, daß sie ihm selbst zum Teil

---

gänzen sein wird, das zeigt, wie die kritischen Ansetzungen und Ausdeutungen noch von ganz andern Schwierigkeiten bedrückt werden. Über die 70 Jahre des Jeremia, an die Dan. 9, 2 anknüpft, s. S. 392 und 407. In der „Einl." S. 258 ist an Newton, Luther und Calvin erinnert, die durch die Weissagungen Daniels und ihre Erfüllung im Christentum auf das Allerstärkste beeindruckt waren. Über den „Gesalbten" s. o. S. 318. Er ist in V. 25 und 26 natürlich dieselbe Person, nämlich Jesus. Während man Dan. 11 zunächst (doch s. u.) durch Antiochus erfüllt sah (s. 1. Makk. und „Einl." 238 ff. 256), war man der Auffassung, daß Kap. 9, 24 ff. die Eroberung durch die Römer meine, vgl. Josephus Arch. X 11, 7 und Jüd. Krieg IV 6, 3. Auch Jesus bezieht sich in Matth. 24, 15 ausdrücklich auf Dan. 9, wofür noch besonders auf die Beziehung von V. 23, 25 hingewiesen sei, die die Worte: „wer das liest, der merke darauf", in sich schließen.

unverständlich waren. 2. Thess. 2, 3 fußt auf Daniel (vgl. die bestimmten Artikel in den Ausdrücken: „der Abfall", „der Sündenmensch" und dazu Dan. 11, besonders V. 36); vgl. weiter 1. Kor. 6, 2 mit Dan. 7, 22; Phil. 2, 9—11 mit Dan. 7, 13 f. 9. 18, Hebr. 11, 33 f. mit Dan. 6; 3, Apostelgesch. 7, 55 mit Dan. 7, 13 (darum nur hier bei den Aposteln „der Menschensohn", der sonst nur als Selbstzeugnis Jesu in den Evangelien vorkommt), endlich vergleiche die ganze Offenbarung Joh., besonders 13, 5 f. mit Dan. 7, 8. 25 und Offenb. 12, 6; 11, 2 f. mit Dan. 7, 25; 12, 7.

Schwer verständlich bleibt bei dem allen, wie K. Heim „Jesus der Weltvollender" zu Mark. 14, 62 zwar schreiben kann: Jesus bejaht Daniel (S. 157), aber S. 160 behauptet: „Die Wahrheit der Weissagung über die Weltzukunft hängt nicht davon ab, wann diese Weissagung zum erstenmal ausgesprochen ist" und vorher: „Es ist für das Gewicht dieser feierlichen Erklärung Jesu nebensächlich, ob der Verfasser des Danielbuches, wie er selbst sagt, unter Jojakim um 600 v. Chr. im babylonischen Exil gelebt hat, oder ob das Buch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zur Zeit des Königs Antiochus Epiphanes entstanden ist." Wie kann das einem christlichen Theologen gleichgültig sein, ob Jesus einem echten Propheten oder einem Fälscher zustimmt?

ε) Die Bedeutung Daniels. Diese ist eine ganz gewaltige. Die gesamte Geschichtsbetrachtung hat dieses Buch beeinflußt und muß sie weiter beeinflussen. Nach Hes. 14, 14. 20 und 28, 3 hat Daniel mächtigen Eindruck auf die Mitwelt gemacht. In der Zeit Alexanders, besonders in der des Antiochus, der Makkabäer, des Christentums, des Josephus hat dies Buch sich ausgewirkt. Die Apokalypsen sind nur epigonenhafte Nachtriebe und phantastische Ausbildungen der göttlich inspirierten Bücher Daniels und anderer Propheten und mit Daniel und der Offenb. Joh. überhaupt nicht in einem Atem zu nennen. Wer den qualitativen Unterschied nicht fühlt, den mag man bedauern; man soll sich aber nicht von der Höhe göttlicher Offenbarung zur Niederung unserer alttestamentlichen Schriftgelehrsamkeit hinunterziehen lassen.

Was Daniel für die Eschatologie bedeutet, wird und kann

erst völlig deutlich werden, wenn die Entsiegelung der nach 12, 9 bis zur Endzeit versiegelten Worte Gottes gegeben wird. Das Aufmerken auch auf Zahlen, deren Bedeutung für die Zeit des Antiochus meist nicht klar und nach dem Neuen Testament jedenfalls mit der Zeit des Antiochus nicht erschöpft ist, ist Recht und Pflicht 12, 10; aber vor Zeitbestimmungen des Endes befiehlt Jesus in Mark. 13, 32 zugleich keusche Zurückhaltung gegenüber einem neugierigen Zufahren, das über das Achten auf allgemeine Vorzeichen hinaus vorzeitige und vorwitzige Aufklärung begehrt. Zur Zeit der Erfüllung wird aber alles klar sein. Ebenso ist einstweilen nicht auszumachen, wie weit 11 Schluß auf Antiochus als Person und zugleich als Vorbild des Antichrist geht. Wir schließen mit Delitzschs Worten: „Noch steht eine Zeit bevor, die sich gegenbildlich zur antiochischen wie zur neronischen verhalten und noch weiter die prophetischen Rätsel dieser alttestamentlichen Apokalypse lösen wird" (nach „Einl." 261 f.).

Über die Engellehre vgl. S. 408. 149. 420 f., über die Auferstehungshoffnung S. 154 f.

d) Die **historische** Gruppe (Ruth, Esther, Chronik-Esra, Nehemia).

α) Das Buch **Ruth**. Der tiefste Grund, warum das Buch Ruth aufgenommen ist in den Kanon, wird der Zusammenhang mit dem Davidischen Hause sein.

Darum wird am Schluß die 10gliedrige Genealogie mit dem 7maligen holidh (er zeugte) in 4, 18—22 gegeben. Mit diesem Geschlechtsregister paßt das Buch trefflich in die historische Gruppe der Kethubhim hinein,* aber auch damit, daß es Davids Genealogie ist, der ja doch in der Chronik so in den Mittelpunkt

* Auch daß es sich hier mehr um den Charakter einer epischen und idyllischen Erzählung handelt als um eine eigentlich historische Begebenheit, macht ihre Nichteinstellung unter die prophetischen Bücher verständlich. — Zeitlich rückt die Geschichte ziemlich in den Anfang der Richterzeit. Da Boas nach Matth. 1 Rahabs Sohn war, aber Davids Urgroßvater, so wird das Geschlechtsregister in Ruth 4 künstlich auf 10 Glieder reduziert sein (beginnend mit Pereẓ), gerade wie das Geschlechtsregister Matth. 1, um die typische Zahl 14 mal 3 zu erreichen, auch künstlich eingerenkt ist. Albrecht bringt in ansprechender Weise die Hungersnot in Ruth 1 mit der in Richt. 6 erwähnten zu Gideons Zeit zusammen, vgl. noch Ruth 1, 4 mit Richt. 6, 1.

gestellt ist, und endlich auch damit, daß Ruth nun in die in der Chronik gleichfalls stark betonte messianische Linie einrückt. Daß wir uns nicht Phantasien hingeben, wird gesichert durch das Geschlechtsregister Matth. 1, in dem neben der Hure Rahab, die in der Schrift trotz ihres einst düsteren Gewerbes um ihres Glaubens willen in immer neue Beleuchtung gesetzt wird (Jos. 2, besonders V. 9; 6, 25; Jak. 2, 24 f., hier handelt es sich um einen in Werken bewährten Glauben; Hebr. 11, 31), Tamar und Ruth aufgenommen sind. Auch in unserm Buch wird neben Ruth an die Tamargeschichte zweimal erinnert, das erstemal, indem das Register mit Pereṣ, Tamars Sohn, seinen Ausgangspunkt nimmt 4, 18, das andere Mal, indem schon V. 12 der Wunsch der Ältesten ebenfalls an die Tamargeschichte und -Nachkommenschaft anknüpft. Die ganze Erzählung Gen. 38 wird schief beurteilt, wenn man sie in erster Linie auf das sittlich Bedenkliche hin anschaut. Tamars unbändiger Wille nach Nachkommenschaft, der über allem steht, ist das ausschlaggebende Moment. V. 26 sagt darum Juda: „Sie ist gerechter denn ich." Diese ganze Geschichte will endlich zusammengenommen sein mit Gen. 49, 10, wo die messianische Verheißung ausdrücklich in Judas Linie weitererbt, s. o. S. 142 ff. So rückt Tamar in Ruth 4 in eine Linie mit Rahel und Lea, den Stammüttern des erwählten Volkes (V. 11). Daß die ganze Geschichte zudem in Bethlehem Ephrata 4, 11 sich abspielt, ist eine weitere Verbindung zur Erfüllung in Jesus Christus hin (vgl. Matth. 2 mit Micha 5, 1 ff.). Tritt uns in Ruth 4, 11 f. 13 ff. die ganze Schätzung des Kindes im Alten Testament entgegen, wozu man den Abschiedssegen an die Rebekka Gen. 24, 60, die Erzählung von Jakobs Kindern Gen. 29 f.; 33, 5, die Erzählung von Samuels Geburt 1. Sam. 1, die Psalmen 127; 128, Jes. 54, 1 ff. nehmen wolle, und empfindet man hierin das Vorbildliche wie das für die durch Geburtenschwund absterbenden Völker von heute Beschämende, so will die auf David hinzielende Geschlechterreihe doch noch anders angesehen sein, eben weil sie mit David den kommenden Messias in sich schließt, wie es seit 2. Sam. 7 geoffenbart war.

Eben im Zusammenhang damit will als weiteres Moment das universale beachtet sein. Zwar handelt es sich angesichts der Bestimmungen von 5. Mose 23, 4 bei der Aufnahme der Moabiterin

Ruth in das Gottesvolk um einen Ausnahmefall. Aber ihr herzlicher Glaube und ihre bestimmte Entscheidung für den Gott Israels erklärt ihn wie etwa ähnlich später die Geschichte des kanaanäischen Weibes Matth. 15, 21 ff.; und beide Male wird solcher Glaube belohnt, wie es Boas 2, 12 anwünscht und 4, 14 f. die Weiber es zu verstehen geben, und wie es die ganze weitere Entwicklung beweist. Aber eben damit wird Ruths Gestalt zur Verheißung für die messianische Zeit, wie es Jer. 48, 47 (49, 6) in Aufhebung der gesetzlichen Bestimmung 5. Mose 23, 4 bereits in Aussicht stellten auch für Moab (und Ammon). So gehört das Buch Ruth neben dem Buch Jona zu den am universalsten gehaltenen Schriften des Alten Testaments, sofern beide Bücher nicht nur eine Verbalweissagung bilden wie die bekannten Prophetenstellen, sondern eine Realweissagung. (Vgl. noch Joh. 4 gegen Matth. 10, 5, aber im Vergleich zu Apostelgesch. 8, weiter die Totenerweckungen Jesu im Verhältnis zur einstigen Totenerweckung und meine Schrift „Der Prophet Jona in praktischer Ausdeutung", S. 12. 26.)

β) Das Buch **Esther.** Das Buch Esther schildert die Entstehung des Purimfestes. Es ist müßig, für die Entstehung des Purimfestes eine andere als die im Buch Esther gegebene Erklärung zu suchen, und abwegig, das Purimfest von irgendeinem persischen Fest herzuleiten oder die im Buch Esther genannten Personen mit irgendwelchen babylonischen und elamitischen Göttern und Mythen in Verbindung zu bringen.

Mögen die Juden in späterer Zeit das Buch Esther vielfach als Rechtfertigung für jüdische Weltherrschaftsgelüste, Rachgier und Ausbeutung verstanden haben, und mag das Purimfest in solcher Gesinnung gefeiert werden oder worden sein, ursprünglich liegen solche Gedanken dem Buch Esther und dem Purimfest fern. Zum richtigen Verständnis des Buches ist zu beachten, daß der persische Minister Haman aus gekränktem Ehrgeiz die Ausrottung der Juden befiehlt und diesen Erlaß durch beigedrücktes Königssiegel unwiderruflich macht (3, 10. 12; 8, 8; Dan. 6, 8. 12. 15). Der Erlaß kann nur dadurch entkräftet werden, daß den Juden erlaubt wird, sich gegen die, von denen sie angegriffen werden, mit Waffengewalt zur Wehr setzen. Auf seiten der Juden liegt Not-

wehr und nicht blutdürstige Rachgier vor.* Für solch mannhaftes Sicheinsetzen für das Bestehen des eigenen Volkes sollte in Zeiten völkischer Selbstbesinnung Verständnis erwartet werden können. Außerdem sind folgende Umstände geeignet, das unfreundliche Vorurteil, mit dem man meist an das Buch Esther herantritt, zu widerlegen: Soweit nicht etwas verlangt wird, das gegen Gottes Gebot ist, erweist Mardochaj auch der heidnischen Obrigkeit Gehorsam und treuen Dienst (2, 21 ff.). Esther wagt eine Bitte für ihr Volk, obwohl sie dabei ihr Leben aufs Spiel setzt (4, 11. 16). Von dem Recht, die Güter der erschlagenen Feinde in Besitz zu nehmen (das ihnen 8, 11 entsprechend 3, 13 gegeben war), machen die Juden keinen Gebrauch (9, 15 f.); es geht ihnen bei dem Kampf nur um ihr eigenes Leben. Schließlich ist vorbildlich, daß bei dem Fest die Armen nicht vergessen werden (9, 22).

Theologisch ist weiterhin wichtig — denn auch das eben Bemerkte ist für uns vom Theologischen nicht abzutrennen —, daß das Wort „Gott" im ganzen Buch nicht vorkommt, und daß eine eigentümliche Scheu vorliegt, Religiöses direkt auszusprechen. Trotzdem ist das Buch allenthalben von religiösen Gedanken durchzogen. Die Verfolgung der Juden hat ihren Grund darin, daß Mardochaj sich weigert, dem Haman religiöse Huldigung darzubringen (3, 1—4 vgl. Dan. 3, 12. 18); Hamans Forderung steht im Gegensatz zu dem jüdischen „Gesetz" (3, 5—8); das Wort Jude hat im Buch Esther in erster Linie nicht rassisch-politischen, sondern religiösen Sinn (3, 4; 8, 17; 9, 27). Fasten ist zugleich Ausdruck für Gebet und Fürbitte (4, 16; 9, 31); die Errettung erscheint daher als göttliche Erhörung und als ein Gegenstück zur Errettung aus Ägypten (vgl. Esth. 9, 28 mit Ex. 12, 14). Starkes Gottvertrauen und fester Glaube an göttliche Vergeltung kommen 4, 13 f.; 9, 25 zum Ausdruck, ohne daß Gott direkt genannt wird. Ebenso steht hinter den intransitiven und passivischen Wendungen 9, 1. 16. 22 der Gedanke an Gottes Walten (genau so wie im N. T. Matth. 10, 42; Luk. 14, 14; 15, 7. 10; 16, 9). Der Ausdruck pachadh j[e]hudhim bzw. Mardokhaj (8, 17; 9, 2 f.) kann entweder als Genitivus subjectivus gefaßt werden (Furcht der Juden

* In den apokryphen Zusätzen zum Buch Esther wird das verwischt, dadurch daß dort der Erlaß Hamans ausdrücklich zurückgenommen wird.

bzw. Mardochais) und wäre dann wie pachadh jischaq (Gen. 31, 42. 53) Umschreibung für Gott, oder ist Genitivus objectivus (Furcht vor den Juden bzw. Mardochai) und könnte auch so nach Analogie von Deut. 11, 25 u. ä. mit Gott in Verbindung gebracht werden. Ebenso kann das „Gnadefinden" bei Menschen (Esth. 2, 15. 17; 5, 2. 8; 7, 3; 8, 5) nach Analogie anderer alttestamentlicher Stellen auf Gott zurückgeführt werden (vgl. Gen. 39, 3 f.) oder als Abbild göttlicher Gnade erscheinen (vgl. Gen. 33, 10).*

Schließlich seien Parallelen und Benutzungen im N. T. genannt: Vgl. Esth. 1, 20 mit Eph. 5, 22; Kol. 3, 18; 1. Petr. 3, 1; Esth. 2, 15 mit Luk. 2, 52; Esth. 3, 2 ff. mit Apostelgesch. 5, 29; Esth. 5, 3. 6; 7, 2 mit Mark. 6, 22 f.; Esth. 8, 17; 9, 2 f. mit Apostelgesch. 5, 5. 11; 19, 17; Esth. 9, 19. 22 mit Offenb. 11, 10.

γ) **Chronik-Esra, Nehemia.** aa) Geschlechtsregister. Wir haben hier das S. 426 ff. unter 1 c δ) Angedeutete noch mit dem zugehörigen Stoff auszufüllen. Gleich die ersten 9 Kapitel des 1. Chronikbuches enthalten Geschlechtsregister; sie gehen wie Luk. 3 bis auf Adam zurück und erinnern so von vornherein an den welthistorischen Zweck der Erwählung. Daß die Ausführung nicht gleichmäßig ist, sondern Juda, Levi, Benjamin breiter behandelt, zeigt, daß praktische Motive zugleich im Hintergrunde stehen. Dem Stamm Juda gehört David an, Levi die kultischen Beamten. Außerdem haben die Chronik und Esra, ebenso Nehemia ihr Absehen auch auf das aus dem Exil zurückgekehrte Geschlecht. Weiter durchgeführt werden daher bis in die Gegenwart hinein und noch etwas darüber hinaus Serubabels, des Davididen, Geschlecht in 1. Chron. 3, 19 ff. und das der Hohepriester in Neh. 12, 10 f. 22 f. (S. hierzu „Einl." 263.)

Die Listen Esra 2 und Nehemia 7 zeigen, wie eifrig der Zusammenhang mit früheren Generationen gepflegt wurde. In der Zeit der Nachweisungen der arischen Abstammung sollte man das Fragen nach dem Geschlechtszusammenhang als vorbildlich empfinden, und es ist unverständlich, wenn man noch heute unter den

* Näheres s. in der „Einl." und in meinem Aufsatz „Beitrag zum Verständnis und zur Würdigung des Buches Esther" (Nach dem Gesetz und Zeugnis 1935, S. 98 ff.).

Vorwürfen gegen das Alte Testament die Kapitel nennen hören kann, die Geschlechtsregister oder ähnliche Aufzeichnungen enthalten. Weitere Listen s. 1. Chron. 23—26 (Ordnungen von Leviten, Priestern, Sängern, Torhütern usw.), 11 f. (Davids Helden und streitbare Männer), Esra 8; 10; Neh. 10; 11.*

bb) Das kultische, priesterlich-gesetzliche Moment. Die Chronik ist nicht „Weltgeschichte", auch nicht im Sinn der prophetischen Geschichtsschreibung Geschichte Israels, sondern eine Art Kirchengeschichte. Es geht dies aus der Auswahl des Stoffs hervor. So fehlt die ganze Geschichte des nördlichen Reiches, dessen Kultus etwas Abgöttisches war (s. o. zu den Königsb. S. 321 ff., auch 347 f.). Das mehr Weltliche im Regiment Salomos wird übergangen (das Salomonische Urteil, das Verzeichnis der Beamten, die Angaben über den Hofhalt, die Baugeschichte und Beschreibung der Hofburg, vgl. Benzinger, Komm.). Ungünstiges aus der Regierung der Herrscher fehlt zwar nicht (vgl. 1. Chron. 11, 17—19; 13, 7. 9—11; 15, 2 f. 29; 21, 1 ff.; 22, 8; 28, 3 und „Einl." 265); doch übergeht der Chronist Davids Verfehlung von 2. Sam. 11 ff. Ihm liegt am Vorbildlichen, und das sieht er wieder im rechten Kultus konzentriert. So führt er von 1. Chron. 10 an vor allem aus, was David für den Kultus getan hat; auch die Siegesbeute wird unter diesem Gesichtspunkt angesehen. Kultische Personen werden bestellt und registriert, für eine reiche Beisteuer zum Tempelbau gesorgt. Bei Salomo tritt der Tempelbau naturgemäß ganz in den Vordergrund. Hiskias Kultusreformation wird ausführlich geschildert und die Passahfeier, die sich ebenso wie bei der Kultusreformation Josias heraushebt. Durch die Betonung des kultischen Elementes in der Chronik usw. tritt uns tatsächlich in dieser Art der Geschichtsschreibung das entgegen, was zur Entstehung des Judentums mitgeführt hat, zu dem Sinn, der uns zur Zeit Jesu im Pharisäismus in seiner ganzen Erstarrung auffällt. Ganz etwas anderes ist es aber, wenn man mit solcher Betrachtung die betreffende Anschauung überhaupt diskreditieren will. Der Kultus

* Über das Verhältnis von Neh. 11 und 1. Chron. 9 s. „Einl." 262, über das von Esra 2 und Neh. 7 S. 268, über das Verhältnis der zur Rede stehenden Bücher s. „Einh." S. 316 ff. 329 ff., über die Glaubwürdigkeit der Chronik „Einl." 264 f. und „Gesch. und Proph." S. 64 f. Anm.

prägte den Gotteswillen aus, so sehr, daß das ganze Neue Testament ohne ihn unverständlich wird, so sehr, daß auch die Offenbarung Joh. noch in ihrer Schilderung der Zukunft in den Vorstellungen des Offenbarungszeltes gehalten ist. Was der Chronist als Maßstab anlegt, hat daher etwas durchaus Berechtigtes; zugleich sollte der Beweis geliefert werden, wie sehr durch das Gesetz nur Erkenntnis der Sünde käme. So gehört diese ganze Betrachtungsweise durchaus als wesentlicher Bestandteil in die Heilsökonomie und ihre geschichtliche Entwicklung hinein („Einl." 271 f.). Wir wiesen schon darauf hin, daß man nicht mehr der Meinung ist, daß der Geist des Priesterkodex allein bestimmend sei. Sehr stark tritt daneben die Berücksichtigung des 5. Buches Moses. Dem entspricht, daß Propheten in so vielen Erzählungen der Chronik geflissentlich hervortreten (auch für die benutzten Quellen bedeutsam sind, s. o. S. 290 f.). Und wenn in 1. Chron. 25, 1 heilige Sänger als Propheten bezeichnet werden (im Grundtext), so haben wir hier die Verbindung zwischen zwei Ständen, wie sie uns in den Personen Jeremias, Hesekiels* und Sacharjas entgegentrat und bei Maleachi durch die gleiche amtliche Beschreibung als „Boten Jahwes" in 3, 1 und 2, 7 gekennzeichnet wurde, in den „Gottesknecht"-Liedern begegnete, und wie sie an der Zusammenordnung von Königtum und Hohepriestertum in Melchiṣedeq Gen. 14; Ps. 110; Jes. 53; 55; 7; 9; 11; Jer. 23, 5 f.; 30, 9; Hes. 21, 31; Sach. 3; 6 (auch 9, 9 usw.) und an der Zusammenordnung von Prophetentum und Königtum in Jes. 42; 49; 50, 4 f. neben andern messianischen Stellen 7; 9; 11; 55, die das Königtum schildern (s. auch Deut. 18 neben Gen. 49, 10) Gegenstücke hat.

In dem **Vergeltungsgesichtspunkt** liegt aber auch eine Geistesrichtung, die „einem tief religiösen und bleibend wahren Prinzip entsprossen ist" (Kittel im Komm.).** Sie ging den Gründen der Sünde in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nach, in einer Zeit,

---

* Gottfr. Holtz schrieb in der „Zeitwende" 1936, Juli, S. 228 über Hesekiel: „In ihm ist die Synthese von Erweckung und Erziehung da, auf die der göttliche Heilsratschluß zielte, und die uns in anderer Weise im Deuteronomium begegnet."

** Holtz a. a. O. S. 227: „Die Bücher der Chronik sagen so deutlich, wie überhaupt etwas gesagt werden kann, daß der Nimbus des orientalischen Gottesgnadentums zerstört ist. Man weiß in Israel, daß der König nur so viel wert

da Israel keine unabhängige Nation mehr war. Der Gottesdienst war von Dank- und Lobliedern durchzogen in einer schlechthin vorbildlichen Weise, vgl. besonders noch 1. Chron. 16, 7 ff. Mit diesen Gottesdiensten ist aber wieder die Entstehung und Verwendung des Psalters, des Gesangbuches der alttestamentlichen Gemeinde, aufs engste verbunden. „Lehret und vermahnt euch selbst mit Psalmen und Lobgesängen und geistlichen lieblichen Liedern und singet dem Herrn in euren Herzen", mahnt Paulus in Kol. 3, 16 und ähnlich in Eph. 5, 19.

In Esra wird nach der Rückkehr der Brandopferaltar errichtet, das Laubhüttenfest gefeiert, der Grund zum Tempel gelegt und der Bau nach einer Unterbrechung unter den anspornenden Reden Haggais und Sacharjas (s. dort) wieder aufgenommen und zu Ende geführt (Esra 3—6). Nach Esras Rückkehr Kap. 7 f. haben wir sein Bußgebet und sein Auftreten gegen die Mischehen 9 f. Bei Nehemia haben wir sein Fürbittgebet in Kap. 1 und sein Bußgebet in Kap. 9, neben Esra 9 und Dan. 9 am tiefsten Gedanken für einen Volksbuß- und -bettag auslösend und in hohepriesterlicher Weise die Fürbitte Jesu vorbildend, nur daß die alttestamentlichen Beter sich ins Sündenbekenntnis mit einschließen müssen. Hat Nehemia es in den ersten Kapiteln mit dem Stadtmauerbau zu tun, so haben wir 8—10 die große Pentateuchverlesung mit nachfolgender Verpflichtung. Wie Esra und Maleachi hat Nehemia den Kampf gegen die Mischehen zu führen (Kap. 13).

cc) Der Glaube an Gott. Da Jahwes Allwirksamkeit stark hervorgehoben wird wie 2. Chron. 13, 13 ff. (Abia gegen Jerobeam); 14, 8 ff. (Asa gegen die Mohren); 20, 20 ff. (Josaphat gegen Ammon und Moab und Meuniter), so entspricht dem der Glaube 1. Chron. 5, 20; 2. Chron. 20, 20; und das erklärt wieder, welch herrliche Texte die Chronik zu Predigten liefert, vgl. die letzte Stelle als Predigttext in Feldbischof Dohrmanns Rede bei Hindenburgs Beisetzung („Glaubet an den HErrn, euren Gott,

ist, wie er vor Gott gilt." Andererseits wolle man einmal darauf achten, wie stark der Einfluß des staatlichen Elementes auf das sozusagen Kirchliche in der Chronik gezeichnet ist. Ich habe in der für den Prediger so schwierigen Zeit 1933 an Texten aus der Chronik deshalb eine ganz besondere Hilfe gehabt; freilich darf man auch nicht vergessen, daß in Israel in einzigartiger Weise Volkstum und Religion miteinander verschlungen war.

so werdet ihr sicher sein; und glaubet seinen Propheten, so werdet ihr Glück haben"). Nimmt man das, was wir hier ausführten, zusammen mit dem, wovon unter bb) die Rede war, so sehen wir noch einmal, wie wenig kultische und wahre Frömmigkeit sich auszuschließen brauchen, und wie die Propheten in ihren bekannten Aussprüchen sich nur gegen einen äußerlich verstandenen Kult richten können (s. o. S. 337 ff.).

dd) Das messianische Element. Wir sprachen vorhin von der Zukunft und dem prophetischen Einschlag in der Chronik.* Das ist nun das Letzte, was wir hervorzuheben haben. Die Betonung des Davidischen Königtums geschieht ja nicht, ohne der David gegebenen Verheißung besonders zu gedenken, vgl. bei David selbst 1. Chron. 17, 22 ff., bei Salomo 2. Chron. 6, 17. 42, bei Abia 13, 4 ff. (gegenüber Jerobeam). Wie sehr des Cyrus Edikt als Erfüllung prophetischer Weissagung aufgefaßt wurde, zeigt der Schluß von 2. Chronik, von Esra sofort an die Spitze seines Buches gestellt. Wie 2. Kön. mit der freundlichen, neue Hoffnungen erweckenden Befreiung Jojachins, sicher absichtlich, wirkungsvoll schloß, so haben die Kanonsammler aus demselben Gefühl heraus die beiden Chronikbücher, die ursprünglich ein Buch bildeten, und die sich doch in Esra fortsetzten und von Nehemia weitergeführt wurden, hinter diese Bücher gestellt. Zur Zeit Jesu war diese Reihenfolge bereits im allgemeinen Bewußtsein; denn nur so wird die Abgrenzung Abel bis Zacharias in Jesu vorwurfsvollem Wort an die Juden verständlich (Matth. 23, 35). Jedenfalls enthält auch das Chronikwerk Gesetz und Evangelium. Mit Nehemia aber schließt der alttestamentliche Kanon auch in seinem III. Teil die Heilige Schrift ab, und zwar gleichzeitig mit dem letzten Propheten Maleachi.

---

* Es ist darum kaum zu verstehen, wie Eichrodt in seinem Artikel „Gottes ewiges Reich und seine Wirklichkeit in der Geschichte nach alttestamentlicher Offenbarung" in den „Theol. Stud. u. Krit." 1937, 1. Heft, S. 23, von der „Ausschaltung des Prophetismus durch das Lebenswerk Esras" schreiben kann. Es sei gern anerkannt, daß Eichrodt für die priesterliche Deutung des Gottesbundes, S. 14 ff., und der Welt, S. 24, ein so tiefes Verständnis zeigt, daß es erfreuen und überraschen kann. Über das Verkehrte seiner These von dem polaren Gegensatz zwischen Prophetentum und Priestertum s. u. Vielleicht behandle ich den Artikel in meiner Reihe „Zur theol. Besinnung" etwa Nr. 13.

VII. Skizzenhafte Schlußbetrachtung vom neutestamentlichen Standort aus: Die Bedeutung der alttestamentlichen Theologie in der Heilsökonomie im ganzen.

A. Nur eine Skizze in wenigen Strichen.

Eigentlich ist eine alttestamentliche Theologie von vornherein nur ein Torso. Im Titel des Buches „Biblische Theologie des Alten Testaments" ist es zum Ausdruck gebracht, und in der Einleitung unter Nr. 2 haben wir davon gesprochen, daß das Alte Testament nun als 1. Teil der Bibel seinen Grund und sein Recht hat. Lediglich praktische Gesichtspunkte waren es, die es ratsam machten und zur Gewohnheit werden ließen, alt- und neutestamentliche Theologie voneinander zu trennen und gesondert zu behandeln, wobei aber das Bewußtsein um den Zusammenhang keinen Augenblick verloren gehen darf. Die alttestamentliche Theologie selbst kann darum nur christozentrisch sein, und dieses sozusagen bis in die Fingerspitzen hinein, und die neutestamentliche kann sich nur aufbauen auf dem Fundament des Alten. Gut hat es Procksch in der „Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung" 1937, Nr. 10, so ausgedrückt in seinem Artikel: „Marcion redivivus. Zum Kampf um das Alte Testament": „Wer Christus hat, hat mit dem Alten Testament das Neue; wer Christus nicht hat, verliert mit dem Alten Testament das Neue.... Der zeitliche Christ, der nur das Neue Testament kennt, ist das Widerspiel des ewigen Juden, der nur das Alte kennt."

Auch bei der gesonderten Behandlung beider Teile der Bibel laufen unzählige Fäden hin und her wie zwischen einem Organismus und seinen Gliedern; wir haben sie vom Alten Testament her bei der Besprechung der einzelnen biblischen Bücher gegeben, wenn auch öfters nur andeutungsweise. Daran können wir jetzt erinnern, und das brauchen wir an dieser Stelle nicht zu wiederholen. Aber eigentlich müßte das Alte Testament im Neuen in einer alttesta-

mentlichen Theologie noch ausführlich im Zusammenhang zu Worte kommen. Ich denke nur an alles, was mit dem Thema: „Das Alte Testament die Bibel Jesu“ zusammenhängt. Ich denke weiter an Aufgaben, wie sie Tholuck in Angriff nahm in seiner Arbeit: „Das Alte Testament im Neuen Testament“* oder Erich Haupt in seinem hervorragenden Werk: „Die alttestamentlichen Zitate in den 4 Evangelien“ 1871. Wenn erstere Schrift nun 104 Seiten aufweist, letztere, inhaltlich noch dazu viel beschränktere, sogar 343 Seiten, so wird dadurch freilich klar, wie eine einigermaßen gründliche Behandlung anhangsweise nicht durchführbar ist. Von dem Umfang der Aufgabe erhält man vollends eine Ahnung, sobald man an die Ausführung des oben angedeuteten ursprünglichen Planes geht, das Alte Testament in neutestamentlicher Erfüllung und in neutestamentlicher Erwartung** zu beschreiben (s. o. S. 4f. 21). Man müßte beide Male trennen: Jesus, die Evangelisten und das sonstige Neue Testament. Dazu wird mit dem 2. Begriff der „Erwartung“ ein für sich außerordentlich umfangreiches und gewichtiges Gebiet in Angriff genommen, wenn man weiß und wenn man zeigen will, wie weit und wie stark das Alte Testament in die neutestamentliche Eschatologie hineinwirkt.

Dazu kommt, daß die wissenschaftliche Mitarbeit meiner Tochter, die uns für die „Einl.“ so wertvoll war, leider ausfallen mußte, weil der Beruf Zeit und Kraft für die übernommene Aufgabe nicht übrig ließen, und die meines Sohnes aus dem gleichen Grunde wenigstens in etwas zu beschränken war. Mein Sohn hatte ursprünglich das Deuteronomium noch mit behandeln sollen und wollen, meine Tochter die Patriarchenerzählung und eben die Schlußpartien übernommen. Sollte das Buch ungefähr zu der in Aussicht genommenen Zeit erscheinen, so konnte ich diese ganze Arbeit in so kurzer Spanne nicht mehr leisten und mußte froh sein, den Beitrag zum Deut. und über die Patriarchen über meine ursprüngliche Aufgabe hinaus noch durchführen zu können. Aber auch der ursprünglich beabsichtigte Raum des Buches ist bereits nicht unerheblich über-

* „Über die Zitate und über den Opfer- und Priesterbegriff“ als Beilagen zum Hebräerbrief 6. Aufl. 1872.

** Sauer „Der Triumph des Gekreuzigten“ S. 94: „Christus ist die leibhaftige Erfüllung und die leibhaftige Verheißung zugleich.“

schritten und verbot eine ausführlichere Behandlung der umfangreichen Schlußpartien im ursprünglich geplanten Ausmaß. Endlich lagen auch bestimmte Gründe sachlicher Art vor, die die Hineinziehung des Stoffs gerade in dieses Buch widerrieten; vielleicht gebe ich ihn später einmal gesondert heraus. So kann ich jedenfalls also nur auf die genannten Autoren verweisen und auf die Andeutungen, die ich selbst in meiner „Einh." S. 432—458 gab.

Aber es liegen auch bestimmte Gründe vor, die es wünschenswert machen, wenigstens skizzenhaft auf Fragen einzugehen, die in letzter Zeit viel behandelt sind und eine richtige Antwort dringend erheischen, so daß diese nun an Stelle der wegfallenden Partie treten soll. Die angedeuteten Fragen stehen mit dem Titel des Buches „in heilsgeschichtlicher Entwicklung" im engsten Zusammenhang. Ich habe bereits in der Einleitung dieses Buches auf verschiedene Versuche hingewiesen,* die die Kritik entweder voraussetzen oder sie ignorieren und trotz ihrer oder auch ohne sie der Bibel den theologischen Gehalt entnehmen, als wäre die Kritik eigentlich gar nicht da. Solche Bücher sind erfreulich besonders auch als Anzeichen dafür, daß man fühlt, daß viele Belange durch die Wissenschaft verkürzt werden oder unberücksichtigt blieben, und ein Vorzeichen davon, daß die Wissenschaft in ihrer vorhandenen Gestalt vor dem Zusammenbruch steht. Wirklich möglich ist das Resultat solcher Bücher allerdings erst, wo man mit der Kritik grundsätzlich gebrochen bzw. sie wissenschaftlich überwunden hat. Wenn irgendwo, so ist in religiöser Beziehung ein „Als ob" auf die Dauer einfach unerträglich.** Ich wies in der Einleitung gleichfalls darauf hin, daß ich dieses notwendige Fundament in früheren Arbeiten zu legen versucht habe, zuletzt in der „Einl." mit meinen Kindern zusammen.

* Hierher scheinen noch manche Werke wie die von Mag. Hellmuth Frey oder Missionsdirektor Kröker zu gehören. Auch Gerhard Schmidt mag genannt werden, dessen tüchtiges Buch „Das Alte Testament im kirchlichen Unterricht" ich eben zur Besprechung erhielt.

** Vgl. noch „Zur theolog. Besinnung" Nr. 10. Erfreulich sind D. Schöffels Äußerungen im „Luthertum" 1937, 11. Heft, S. 340 ff. („Offenbarung Gottes im heiligen Abendmahl"), nach derselben Richtung hin: „Gegen das Zwitterwesen, daß wir ein Sakrament haben und üben, dem — je länger desto mehr — das innere Recht fehlt. Es geht hier nur um die Tatsache, wahr zu bleiben, aber nicht bloß in der Forschung, sondern auch im kirchlichen Handeln."

Andererseits ist in jenen Versuchen in der Regel nichts oder fast nichts oder doch zu wenig davon zu merken, daß es zwischen Altem und Neuem Testament einen Unterschied gibt, und ebenso innerhalb des Alten (und des Neuen) Testaments. Unser ganzes Buch hat seine 2. Hauptaufgabe darin gesehen, neben der christozentrischen Betrachtung des Alten Testaments die heilsgeschichtliche Entwicklung innerhalb des Alten Testaments herauszustellen. Wir machten in der Einleitung unter Nr. 3b darauf aufmerksam, daß von rechts wie von links statt historischer Auffassungen vielmehr immer noch dogmatische zum Durchbruch kommen, und daß Gablers Betonung der Entwicklung, nur in der richtigen Weise, noch eine ungelöste Aufgabe bedeute, soweit es sich um eine biblische (alt- oder neutestamentliche) Theologie handelt. Was wir bisher innerhalb des Alten Testaments nachwiesen, das gilt es jetzt zum Schluß für das Verhältnis von Altem zum Neuen Testament zu betonen, und da muß es vor allem geschehen. In den Kritiken der Kritiker an Vischers „Christuszeugnis des Alten Testaments" und andern ähnlichen Büchern (s. o. S. 14) liegt wirklich ein berechtigtes Moment. Das Alte Testament darf nicht einfach mit dem Neuen auf eine Stufe gestellt werden, sondern man soll und muß den Fortschritt sehen. Andererseits darf man sich hier auch anregen lassen durch manches, was in der Linie der S. 16 genannten Literatur liegt, z. B. von Baumgärtel, der hier besonders geschickt verfahren ist.

Der Unterschied zwischen beiden Testamenten ist auch von einem Mann wie Hengstenberg bisweilen deutlich erkannt und betont, bei dem man es vielleicht am wenigsten vermutet hat. So schreibt er in seinem ganz hervorragenden 3bändigen Buch „Das Evangelium des heiligen Johannes" innerhalb weniger Seiten zu 1, 1ff. I S. 45 zur Kindschaft durch geistliche Zeugung: „Von solcher Kindschaft weiß das Alte Testament noch nichts, vgl. meinen Kommentar zu Psalm 2, 7."* S. 58 heißt es zu 1, 17: „Im Vergleiche mit der durch Christum gewordenen Gnade verschwindet die schon unter dem Alten Bunde waltende so völlig, daß der Evangelist sie ignorieren, daß er den an sich relativen Gegensatz als absoluten darstellen kann." Zu 1, 18 S. 61 lesen wir: „Jene alttestamentlichen Stellen aber (in

* Über Schöttler s. o. S. 420f. und wahrscheinlich „Zur theol. Besinnung" Nr. 11.

denen von einem Sehen Gottes die Rede ist wie Gen. 16, 13; 32, 31; Ex. 24, 10; Num. 12, 8; Ex. 33) beziehen sich nicht auf Gott den Vater" (wie Joh. 1, 18; 6, 46; 14, 6; Matth. 11, 27).

Und wenn man der Inspirationstheorie immer wieder den Vorwurf glaubt machen zu können, sie trage Altes und Neues Testament auf einer Fläche auf, so kann sich niemand weniger dadurch getroffen fühlen als gerade ich; denn ich behaupte das genaue Gegenteil und kämpfe bei der Verbalinspiration gerade für die Unterscheidung der Wörter, Sätze, Abschnitte und Bücher (s. o. S. 4). Aber weil die Alttestamentler nicht hinhören und auch nicht hinhören wollen, es nicht wissen und auch nicht wissen wollen, was man sagt, erachte ich jedes Wort an diese Wissenschaft gesprochen als in den Wind geredet. Ihre Vertreter zeigen hier wie in einem Musterbeispiel, wie Wissenschaft nicht sein soll und darf. Andererseits ist auf solche Kritiker zu verweisen, die das Alte Testament auf die Stufe der andern Religionen hinunterzudrücken versuchen, nur daß am Alten Testament der Gegensatz zum Neuen Testament recht deutlich werde, wie kürzlich Emanuel Hirsch in seinem Buch „Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums" (s. schon o. S. 17 und „Zur theol. Besinnung" Nr. 7 und 10).* Auch schon vor ihm haben Leute wie Friedr. Delitzsch und Theodor Fritsch dem Gesetz Wellhausens die Propheten nachgeworfen. Procksch nennt a. a. O. Hirsch nicht übel „Marcion redivivus", d. h. den wiedererstandenen Marcion, den allerdings schon Harnack zu neuem Scheinleben erweckt hatte. Auch Stapel mit seiner Auffassung vom Nomos wird dem Alten Testament nicht gerecht, s. darüber o.

* Als abschreckendes Beispiel seien noch folgende Sätze nach dem Bericht in der „Kirche im Angriff" 1937, Heft 2, S. 75 f., aus Möhlenbrinks „Die Entstehung des Judentums", 1936, angeführt, wenn sie auch allemal ein Körnchen Wahrheit enthalten: „Das deuteronomische Leitmotiv der ‚Ruhe' (menucha) wird als ‚Gesicherheit der Existenz' und damit als typisch jüdisch verstanden" (S. 33. 58). „Vom deuteronomistischen Geschichtswerk gilt: ‚Die jüdische Linie setzt sich zunächst im Ansatzpunkt einer ganz eigenwilligen, in ihrer Art zweifellos bedeutenden Geschichtsschau fort, die fromm sein will und auf den modernen Menschen doch weithin grotesk wirkt'" (S. 42). Zum Schluß: „‚Doch machen allein die wenigen Kapitel der ‚echten' Sprüche der Hochpropheten das Alte Testament zu einem unjüdischen Buch. Freilich machen sie es noch nicht zu einem ‚christlichen' Buch! Eigenste Willenskundgebung des Absoluten, Einen, ist für die christliche Religion natürlich nur und ausschließlich das Neue Testament'" (S. 61).

S. 196 ff. Der angedeutete Weg hat weiter geführt zu der antisemitischen Einstellung zum Alten Testament von heute, die in ihm fast nur noch Verwerfliches sieht. Wir haben uns also gegen zwei Fronten zu wehren, gegen ungehörige Vermengung und gegen ebenso ungehörige Trennung von Altem und Neuem Testament. Wunder, Weissagung, Inspiration, Heilsgeschichte haben dagegen beide. Der wissenschaftliche Kampf in diesen Punkten scheidet aus; es handelt sich bei der Bestreitung gerade gar nicht um Wissenschaft, sondern um negativ-dogmatische Weltanschauung. Das ist früher von uns mit aller Deutlichkeit gesagt und hier nicht neu zu erörtern.

E. Hirsch hat in seinem Artikel „Jesus und das Alte Testament" im Dezemberheft des „Deutschen Volkstums" 1937 so unglaubliche Aufstellungen gemacht, daß ich sie einer näheren Untersuchung in der Reihe „Zur theol. Besinnung" zu unterziehen vorhabe (vielleicht als Nr. 12). Aus seinen drei Hinweisen als Folgerungen seiner Aufstellungen kommt der zweite wieder darauf hinaus, daß er das Alte Testament nur im Gegensatz zum Neuen Testament zu sehen vermag. In seinem ersten Hinweis, in dem er echte religiöse Anknüpfungspunkte bestreitet, muß ich ihm beistimmen in dem eingeklammerten Satz: „Die deutsche evangelische Theologie, welche mit historischer Forschung und religiöser Reflexion das Alte Testament selber seiner christlichen Einordnung beraubt hat, sollte sich billig nicht wundern, wenn es nunmehr den Menschen ein fremdes Buch geworden ist." Der Tendenz unsers ganzen Buches völlig entgegengesetzt ist der dritte Hinweis: „Die Frage, ob es der christlichen Religion gelingen wird, ihr Verhältnis zum Alten Testament neuzugestalten, steht noch in einem größeren Zusammenhange. Eine Verwandlung des Verhältnisses zum Alten Testament ist ja nicht möglich, ohne daß die christliche Kirche es wagt, einen Widerspruch gegen die neutestamentlichen Schriftsteller auf sich zu nehmen, d. h. offen, auch im kirchlichen Unterricht, einzugestehen, daß die Wissenschaft mit ihrer Kritik des neutestamentlichen Weissagungsbeweises und der neutestamentlichen Abrahamslegende recht hat. Das heißt aber, die Verwandlung des Verhältnisses zum Alten Testament ist nicht möglich, wenn nicht der Glaube an ein heiliges, von Gott wunderbar inspiriertes Buch überhaupt preisgegeben wird. Diese Verkettung mit der Bibelfrage überhaupt ist kein Zufall. Das Bibeldogma in dem angegebenen Sinn

ist von der christlichen Kirche seinerzeit zusammen mit dem Alten Testament vom Judentum übernommen worden. Von jüdischen Lehrern und für das Alte Testament, insbesondere die fünf Bücher Mose, ist das Bibeldogma einst ausgedacht worden. Zum Glauben an Jesus Christus hat es immer schlecht genug gepaßt."

B. Das Alte Testament vom Neuen aus gesehen.

Mit diesen Worten ist von vornherein ein Unterschied von der bisherigen Betrachtungsweise angegeben. Zwar war sie auch schon bisher christozentrisch (s. o. S. 3f.), d. h. so, daß sie das Ziel ins Auge faßte und auch den Weg sich durch den Blick auf das Ziel bestimmen ließ. Aber es geschah doch immer vom alttestamentlichen Standort aus.* Jetzt wechseln wir diesen direkt und bewußt zum Neuen Testament hin. Es ist beide Male derselbe Gegenstand. Aber es ist ein Unterschied, ob ich bei Betrachtung eines Hauses, auch wenn dasselbe schon gebaut ist, bei dem Fundament beginne und nach oben steige oder von oben her dem Fundament nachspüre, ob ich geschichtlich gesprochen von der Weissagung her auf die Erfüllung hin vorausblicke, auch wenn ich sie schon kenne, oder von der Erfüllung aus auf die Weissagung zurückschaue, ob ich endlich, um den im folgenden in Nr. 1 sofort zu entwickelnden Vergleich vorwegzunehmen, einen Baum von der Wurzel aus zu verstehen suche oder von seinem ausgewachsenen und ausgereiften Zustand her. Die Sache ist beide Male dieselbe; aber es hat eine Akzentverschiebung stattgefunden. Es wird einen ähnlichen Unterschied geben, ob ich in der Predigt einen alt- oder einen neutestamentlichen Text behandele (besonders einen mit alttestamentlicher Färbung), ob ich, um lieber ein bestimmtes Beispiel zu nennen, das Werk Christi vom großen Versöhnungstag her auf Grund von Lev. 16 oder von Hebr. 9 aus bespreche, ob ich das Geheimnis von Golgatha mit seiner Aneignung in Reue und Glaube von der ehernen Schlange nach Num. 21, 4—9 oder nach Joh. 3, 14—16 der Gemeinde nahebringe.** Nicht nur

* Doch s. schon S. 200. 409. 415.

** Ich verweise auch auf meine Schrift „Der Prophet Jona in praktischer Ausdeutung" zu Kap. 3 unter Nr. 2 (Sonderabzug, S. 16f., vom Verfasser beziehbar). Es wird einen Unterschied machen, wenn ich von Matth. 12, 40f. ausgehe.

die Art, sondern auch der Umfang der Behandlung der sich auf das Alte bzw. auf das Neue Testament beziehenden Partien wird sich je nach dem Ausgangspunkt verschieden gestalten. Letztere Gedanken werden in einer alttestamentlichen Homiletik, die ich ins Auge fasse, näher auszuführen sein.

1. Allgemeine Betrachtung: Vergleich eines Baumes mit Wurzel, Stamm und Krone usw.

Wo wir auch das Neue Testament aufschlagen, bekennt es sich zum Alten. Es ist die Bibel Jesu, das Wort Gottes, das ganz unabhängig davon, ob es gehört wird oder nicht, im ganzen Neuen Testament als objektive Größe eingeführt, angesehen und von Jesus und seinen Aposteln legitimiert und autorisiert wird. Auch wo einzelnen Bestandteilen wie dem Gesetz in gewisser Beziehung eine vorübergehende Aufgabe zugeordnet ist (s. unter 2), ist nirgends ein Zweifel daran, daß Gott auch da geredet hat. Auch wo Jesus in Vollmacht und in Freiheit als der Sohn Gottes alttestamentliche Geschichte oder gesetzliche Stoffe beleuchtet und auslegt, wie beim Sabbat oder bei der Ehe (Matth. 12, 1 ff.; 19, 4 ff.) geschieht es doch in einer Weise, die mit alttestamentlichen Analogien und Weisungen operiert und sich als wahre Erfüllung des Alten Testaments darstellt, seinen tiefsten Sinn und seine ganze Größe herausstellt.* Es wird dem Alten Testament sein unbedingter Wert garantiert und bezeugt, so wenig derselbe die neutestamentliche Weiterführung etwa überflüssig macht, so sehr er diese vielmehr fordert. Ich nenne nur Jesu Worte Matth. 5, 17—19: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn ich sage euch wahrlich: Bis daß Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz, bis daß es alles geschehe. Wer nun eins von diesen kleinsten Geboten auflöst und lehrt die Leute also, der wird der Kleinste heißen im Himmelreich; wer es aber tut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich." Ferner sei daran erinnert, daß Jesus das „muß" betont. Aus

* Hirsch glaubt allerdings das Alte Testament in seinem genannten Aufsatz besser zu verstehen als Jesus! Auch seine Ausführungen über den Eid sind geradezu erschreckend.

dem sonstigen Neuen Testament führe ich nur Hebr. 1, 1 f. an: „Nachdem vorzeiten Gott manchmal und mancherleiweise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn.“ Im Alten Testament ist etwas, was durchaus in den Gesetzen der göttlichen Offenbarung einhergeht, und ist etwas, was eben dadurch das Alte Testament von sämtlichen andern Religionen qualitativ unterscheidet und es mit der neutestamentlichen Offenbarung qualitativ zusammenbindet (s. noch o. S. 196 ff.).

Aber wir können auch mit dem in der Überschrift angedeuteten Vergleich das rechte Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament uns veranschaulichen. Die ganze Heilsveranstaltung ist ein Baum mit Wurzel, Stamm, Krone (und Frucht). Es wäre töricht zu behaupten, daß Wurzel und Stamm schon Krone wären und diese also überflüssig, während sie umgekehrt doch gerade den Zweck und das Ziel des Baumes darstellt. Ebenso töricht wäre es, wenn man die Krone gewaltsam auf Wurzel und Stamm zurückschneiden wollte. Erst recht unmöglich ist es, die Krone von der Wurzel und dem Stamm theoretisch oder gar praktisch loslösen zu wollen; denn ohne jene hätte sie ja gar nicht entstehen können; oder, wenn diese Loslösung hinterher versucht würde, müßte sie verwelken.

Der Vergleich gerade in dieser Form ist sehr passend. Bei manchen Bäumen sollen die Wurzeln etwa den Umfang der Krone annehmen. Und das gerade trifft in der Heilsökonomie zu: Gen. 1—11 ist Menschheitsgeschichte, und im Neuen Testament wird das Senfkorn zum Baum, in dessen Schatten die Vögel des Himmels nisten (Matth. 13, 32). Dazwischen aber liegt die auf einen Mann, eine Familie, ein Volk beschränkte alttestamentliche Entwicklungsstufe, die wohl gleich zu Anfang das universale Ziel ins Auge faßt Gen. 12, 1—3 und dann immer erneut im Gesetz und in den Propheten über sich hinausweist, aber eben doch an Umfang gegenüber Wurzel und Krone der räumlichen Zusammenziehung des Baumes im Stamm zu vergleichen ist. Jeder Vergleich hinkt, so daß durch ihn nicht alles zugleich anschaulich gemacht werden kann. So ist die Neuschöpfung durch Christus, der qualitative Unterschied von ihm als dem Sohn und von den Propheten als nur den Knechten Gottes noch nicht er-

faßt; doch läßt auch dieses sich nachholen, indem man die Aufpfropfung des Edelreises auf einen verwilderten Stamm nebst Wurzel zu Hilfe nimmt.* Andererseits ist die eschatologische Weiterbildung in den Vergleich noch nicht mit einbezogen, wenn man sie nicht etwa in der Unterscheidung von Krone und Frucht, allerdings mangelhaft, unterbringen will. Aber viererlei macht der Vergleich doch klar: das „Schon" der Heilsökonomie im Alten Testament (a), das „Noch nicht" (b) und in manchen Beziehungen auch das „Nicht mehr" (c) der alttestamentlichen Entwicklungsstufe im Verhältnis zur neutestamentlichen sowie in andern Beziehungen das „Noch immer" (d).

a) Das **„Schon"** der Gottesoffenbarung im Alten Testament.

Gehen wir vom Neuen Testament aus, so kann keinerlei Unsicherheit darüber bestehen, wie gewisse kritische und antisemitische Versuche gegenüber dem Alten Testament zu beurteilen und zu behandeln sind, die diesem seinen Wert zum Teil oder ganz nehmen. Ersteres geschieht, wo man und soweit man bestimmte Teile von der Offenbarung ausnehmen zu können glaubt, die man dann gern mit dem gefälschten Lutherwort: „soweit" alttestamentliche Bestandteile „Christum treiben", deckt, oder anders ausgedrückt, wenn man die Lutheraussage z. B. von vornherein mehr oder weniger auf die Propheten beschränkt und auch hier sie falsch anwendet (s. o. S. 6ff. in dem Abschnitt: „Heilsgeschichtliche Verkürzungen" über den „theologischen Abweg"). Es geschieht auch da, wo man vom Glauben subjektiv und objektiv absehen zu können meint (s. o. S. 1f. und „Zur theol. Besinnung" Nr. VIII). Ablehnung ist erst recht am Platz da, wo man auf die o. skizzierten Abwege von Friedr. Delitzsch, Harnack (Marcion), Hirsch, Stapel oder gar auf die der modernen antisemitischen Einstellung zum Alten Testament sich begibt, also überall da, wo man übersieht, daß schon im Alten Testament auch Evangelium vorliegt. Dabei ist allerdings mit aller Deutlichkeit daran festzuhalten und das festzustellen, daß die Glaubenseinstellung zum Alten Testament mit der Zustimmung zu jüdischem Geist nicht

* Allerdings wird man sonst gerade dieses Bild des Wildlings wieder gern für den allgemeinen Zustand der natürlichen Menschheit brauchen und die gesamte Heilsoffenbarung mit dem Edelreis darstellen.

verwechselt werden darf, erstere letzteren vielmehr beleuchtet, erklärt und seine Ablehnung fordert. Das „Schon“ der alttestamentlichen Gottesoffenbarung ist nach Maßgabe der neutestamentlichen Richtlinien unverkürzt geltend zu machen.

In der Wurzel und im Stamm sind, formal betrachtet, die Gesetze, die das Wachstum des Baumes beherrschen, schon da, und materiell betrachtet sind die künftigen Entwicklungen in dem umschriebenen Sinne gleichfalls in der Wurzel schon vorhanden; selbst unter vollständiger Wahrung und Anerkennung des Neuen, das mit einem Edelreis hinzukommt, das aber auch nur deshalb hineinkommen kann, weil Artverwandtschaft herrscht und der Saft das Reis nährt, vgl. was zu Gen. 1, 26 f. über die Gottebenbildlichkeit des Menschen und über den Zusammenhang mit Christi und der Christen Gottebenbildlichkeit ausgeführt wurde (s. S. 53); man denke auch daran, daß Christus Adams, Abrahams und Davids Sohn war, und daß „er in sein Eigentum kam“, als er geboren wurde in Israel, Joh. 1, 11, und daß deshalb „das Heil von den Juden kommt“ nach seinem Wort Joh. 4, 22. Wenn aber alles in dem umschriebenen Sinne im Keim vorhanden war, so sieht man doch erst, was dort eingeschlossen ist, wenn die Entfaltung vor sich ging, d. h. das Alte Testament ist nicht nur christozentrisch zu verstehen bis in die äußersten Verfaserungen hinein, sondern es kann erst von der Erfüllung aus recht verstanden werden, auch jetzt nur anfangsweise, vollkommen erst nach Eintritt der eschatologischen Momente nach der in 1. Kor. 13, 9 ff. angedeuteten Regel: „Unser Wissen ist Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören. Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und war klug wie ein Kind und hatte kindische Anschläge; da ich aber ein Mann ward, tat ich ab, was kindisch war. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin.“ Jedenfalls ist hier erneut zu beachten, wie sehr die neutestamentliche Eschatologie sich noch wieder und noch immer an alttestamentliche Stoffe und Entwicklungsgesetze hält. Zugleich haben wir aber mit den letzten Ausführungen bereits den Übergang zum Folgenden gewonnen.

b) Das **„Noch nicht“** der neutestamentlichen Erfüllung in der alttestamentlichen Weissagung.

Beginnen wir hier mit einigen Stellen. Man denke an 1. Joh. 3, 2: „Wir sind nun Gottes Kinder, und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (vgl. weiter auch Matth. 19, 20; Luk. 18, 22; Joh. 1, 50; 5, 20; 11, 30 das „Noch“ einerseits, andererseits: Matth. 24, 6; Luk. 21, 9; Joh. 3, 24; 7, 6. 8; 8, 20; 11, 30; 20, 17; 1. Kor. 3, 2; Phil. 3, 13; Hebr. 2, 8; 9, 8. 17; 12, 4 das „Noch nicht“). Liegt hier zum Teil wie in der am Schluß von a) angedeuteten Gedankenfolge ein „Noch nicht“ selbst im Christentum, so haben wir ein „Noch nicht“ der neutestamentlichen Erfüllung in der alttestamentlichen Weissagung, ein früheres „Noch nicht“, das sich mit dem späteren nicht nur vergleichen läßt, sondern ganz analog zu erklären ist; beide Male steht das ausstehende „Noch nicht“ nicht beziehungslos zu dem „Schon“, sondern entwickelt sich aus ihm. Und hier können wir eben wieder an unserm Baumvergleich es sehen: Die Wurzel ist noch nicht der Stamm, wird sich aber zu ihm entfalten, der Stamm ist noch nicht die Krone, die Krone noch nicht die Blüte, die Blüte noch nicht die Frucht; aber Frucht, Blüte, Krone, Stamm setzen jedesmal die letzte Vorstufe und alle jeweilig vorhergehenden Vorstufen voraus, so daß schließlich alles Vorhergehende an allem folgenden nicht unbeteiligt ist, sondern mit ihm in genetischem Zusammenhang steht. Aber in dem aufgezeigten Gedankengang ist auch das Folgende bereits beschlossen.

c) Das **„Nicht mehr“** der früheren Entwicklungsstufe im Neuen Testament.

Soweit nämlich auf der Entwicklungsleiter eine neue Stufe erreicht ist, kann man von einem „Nicht mehr“ aller überholten Stufen reden. Die Pflanze ist je nachdem nicht mehr bloß Wurzel bzw. Stamm, sondern Stamm bzw. Krone. Dann gilt das andere wohl noch fort, aber das Frühere tritt hinter dem Späteren jeweils zurück; statt auf den durchlaufenen Wachstumsprozeß zu achten, achtet man auf das durch ihn erreichte Ziel; bei der Blüte blickt man mehr vorwärts, der Frucht entgegen, bei der Ernte gedenkt man der Frucht; bei der Betrachtung der Krone wird die Zusammenziehung des

Umfangs der sich weiter ausbreitenden Wurzel zum verengten Stamm vergessen.

In diesen Fällen und Formen besteht Wurzel und Stamm fort (nicht oder nur z. T. die Blüte bei der Frucht), und doch treten sie für den Betrachter „nicht mehr" in den Vordergrund.

Der Vergleich hindert aber nun auch keineswegs, daß im Entwicklungsprozeß auf ihrer Stufe notwendige und doch vorübergehende Erscheinungen auftreten wie die Blüte, die zur Frucht wurde (s. o.), oder wie etwa später zu beseitigende Wurzelschößlinge oder absterbende Äste. Bei der tierisch-menschlichen Entwicklung könnte man vergleichsweise an die ersten Zähne, an ausfallende Haare oder fort und fort abzustoßende andere Stoffe denken. Das alles gehört zum Wachstumsprozeß hinzu, und jedenfalls ist von da aus keinerlei berechtigte Kritik zu üben. Man könnte an zahlreiche Stellen erinnern, wo das „Nicht mehr" im Neuen Testament ausgesagt ist.* Ich greife 3 heraus: Eph. 4, 14 schreibt Paulus: „auf daß wir nicht mehr Kinder seien". Das „Kind sein" ist eine notwendige Stufe; was wir als Kind gewesen sind, wirkt auch fort, aber über dem vollkommenen Manneszustand (V. 13) tritt das alles zurück, vgl. 1. Kor. 13, 11: „Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und war klug wie ein Kind und hatte kindische Anschläge; da ich aber ein Mann ward, tat ich ab, was kindisch war (s. auch 14, 20; Hebr. 6, 1f.; 1. Kor. 3, 1). Ich nenne ferner 2. Kor. 5, 16: „Darum kennen wir von nun an niemand nach dem Fleisch; und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr", wobei fraglich sein mag, ob hier vielleicht die frühere Stufe überhaupt als unberechtigt hingestellt werden soll. Besonders aber sei auf die 3. Stelle hingewiesen, auf Gal. 3, 23ff. (vgl. 4, 1ff.): „Ehe denn aber der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetz verwahrt und verschlossen auf den Glauben, der da sollte offenbart werden. Also ist das Gesetz unser Zuchtmeister gewesen auf Christum, daß wir durch den Glau-

* Indem ich die Herausfindung des jeweiligen Gedankenganges und die Verbindung mit unserm Zusammenhang dem Leser überlasse, nenne ich: Matth. 26, 29; Luk. 22, 16; Mark. 1, 45; Luk. 15, 19. 22; Joh. 5, 14; 8, 11; 6, 66; 11, 54; 14, 19; 16, 21. 25; 17, 11 (Akt. 15, 28); Eph. 2, 19; 4, 17. 28; 1. Tim. 1, 20; Philem. 16; Hebr. 8, 12; 10, 17. 18; 11, 24; Offenb. 3, 12; 7, 16; 12, 8; 18, 14. 21f. 23; 20, 3; 21, 1. 4.

ben gerecht würden. Nun aber der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister." Röm. 10, 4 ist es zunächst objektiv ausgedrückt, woran sich aber das subjektive Moment sofort anschließt: „Christus ist des Gesetzes Ende. Wer an den glaubt, der ist gerecht." In den Akt der Rechtfertigung wird das Gesetz nur negativ hineingelassen, sofern dadurch Erkenntnis der Sünde und deren Steigerung kommt (Röm. 3, 20; 5, 20; 4, 15), und zwar auf die Erfahrung des Paulus gesehen, wie auf die allgemeine Entwicklung (Röm. 3, 20; 5, 13; 4, 15; 7, 5). S. Genaueres in meiner Schrift: „Zur grundsätzlichen Erfassung und Behandlung des 1. Hauptstücks" (Zillessen 1917) in dem Abschnitt „Die ablehnende Stellung des Paulus und anderer Apostel gegenüber dem Gesetz". Von hier aus ist der Kampf des Paulus im Römer-, Galater- und Kolosserbrief zu verstehen. Wir haben das Evangelium in keiner Weise zum Gesetz zu machen. Das heißt nun freilich einmal nicht: daß das Gesetz im Neuen Testament bedeutungslos wäre. Röm. 13, 10b lesen wir ja: „So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung", vgl. a. a. O. S. 15—22 den Abschnitt: „Bedenken gegen die Abstoßung des Gesetzes (den Antinomismus)", nachgewiesen an Jesus und dem sonstigen Neuen Testament, und S. 30—35 („Erfüllung des Gesetzes durch das Evangelium"). Und das heißt zum andern nicht: als dürfte der Offenbarungscharakter im Alten Testament irgendwo bestritten werden; da es Gottes Wort sein will und nach dem Neuen Testament wirklich ist. So ist das „Nicht mehr" also nicht so zu deuten, als sei das alttestamentliche Gesetz nie Gottes Wort gewesen, oder als dürfte es auch für die geschichtliche Betrachtungsweise auf seiner Stufe „nicht mehr" Gottes Wort sein und überhaupt keine Bedeutung mehr behalten! Während also ein „nicht mehr" bezüglich des Alten Testaments zwar wirklich vorliegt und als solches anzuerkennen ist, haben wir uns andererseits auf das energischste gegen den Versuch zu wehren, den Offenbarungscharakter des Alten Testaments zu bestreiten, das Alte Testament „nicht mehr" als das gelten zu lassen, was es selbst zu sein beansprucht, und worin ihm die neutestamentliche Bestätigung in jeder Weise geworden ist, als Wort Gottes! Über Volz s. o. S. 338 ff. Dagegen bestreitet z. B. Sellin den Offenbarungscharakter bestimmter gesetzlicher Partien. Ganz anders Eichrodt S. 478. Über Hirsch s. o. S. 484 f.

d) **Das „Noch immer" des Alten Testaments im Neuen.**

Was damit gemeint ist, ist bereits unter a—c verschiedentlich angedeutet. Ich fasse es hier unter folgenden Gesichtspunkten zusammen: Das Alte Testament wirkt im Neuen Testament weiter zunächst, wie die Wurzel und alle folgenden Stufen der Entwicklung sich in Blüte und Frucht auswirken, d. h. wie Blüte und Frucht ohne die vorausgehenden Stufen einfach unvorstellbar und unwirklich sind. Das Alte Testament wirkt zum andern aber auch weiter, soweit es selbst noch unerfüllt ist im Neuen Testament und also noch der Erfüllung harrt und nach dem Neuen Testament selbst der Erfüllung harren darf. Das Alte Testament wirkt aber endlich im Neuen Testament auch für die christliche Gegenwart fort, nicht nur, indem es einer biblisch beeinflußten Staatsführung manchen guten Rat zu geben vermag, sondern direkt in der christlichen Kirche dem Verständnis der Person und des Werkes Christi dient, weiter im usus elenchthicus in negativer Beziehung, indem es durch sein Strafamt wankend und abfällig gewordene Glieder von neuem aus dem Gesetz in die Arme Christi hineintreibt, im tertius usus, d. h. im 3. Gebrauch, in positiver Wegweisung, indem es uns Gottes Willen zeigt und veranschaulicht und durch Christi Geist zu seiner Vollendung und Zielsetzung gelangt.*

---

* Es sei hier noch auf einige Äußerungen verwiesen. Zunächst sei Schreiners Buch „Die Verkündigung des Wortes Gottes" genannt und die Partie S. 261—286 hervorgehoben (Nr. 6 Die Predigt des Gesetzes. a) Die Predigt des „Gesetzes" vom Evangelium her, b) Das Gesetz vor dem Evangelium und zu ihm hin, c) Der Anknüpfungspunkt). Auch der Satz auf S. 237 bei Ostern sei zitiert: „Das vollendete Werk Christi steht nun als Vorzeichen vor allem Werk der Menschen. Das Evangelium fällt nun nicht nur wie ein Licht aus der Ferne auf alles Gesetz, sondern trägt das Gesetz."

Dr. Lauterbach schreibt im „Ev. Deutschland" 1937, Nr. 26 vom 27. VI. über „Die ganze Schrift": „Wozu eigentlich noch Adventsfeier, nachdem die Weihnachtsbotschaft erfüllt ist? Lediglich als eine geschichtliche Erinnerungsfeier? Nein, gewiß nicht! Unsere Herzen bereiten sich im Advent auf die Ankunft des Heilandes darin vor, und zugleich wenden wir den Blick auf den endgültigen letzten Advent, auf den Tag des Jüngsten Gerichts, wenn der Herr erscheinen wird in seiner Herrlichkeit, zu richten Lebendige und Tote und alles zu vollenden." Um Unterscheidendes vom Alten Testament und Bleibendes an ihm festzuhalten, erinnert er an die Gestalt Johannis des Täufers.

Endlich sei auf Tholuck verwiesen, der in seiner Schrift „Das Alte im Neuen Testament" „über die Zitate des Alten Testaments im Neuen Testament" auf S. 32 schreibt: „Es verhält sich der Apostel wie derjenige, welcher, nachdem

2. Einzelne Gegenstände.

Um einen gewissen Leitfaden hierfür zu haben und nicht eine bloß äußerliche Aneinanderreihung zu geben, benutze ich die o. S. 18 im Anschluß an Kautzsch gegebene Gruppierung: Theologie im engeren Sinne, Anthropologie und Theokratie. Daß es sich bei uns an dieser Stelle nur um ein paar andeutende Linien handeln kann, sei noch einmal stark betont.

a) Theologie im engeren Sinne (Der Gottesbegriff).

α) Die allgemeine Gottesanschauung. Das Dasein, die Einheit und Einzigkeit,* die Persönlichkeit, das Erhabensein über Zeit und Raum bei gleichzeitiger Durchdringung und Überwaltung von beiden, die Eigenschaften, der Schöpfergott, das alles wird vom Neuen Testament stillschweigend anerkannt oder ausdrücklich übernommen. Hier ist stofflich Neues kaum zu sagen. Ebenso setzt sich die Spannung im Wesen Gottes zwischen seiner Heiligkeit und Liebe (s. S. 23. 44) fort. Auch im Neuen Testament bleibt Gottes Wille, sein forderndes Gesetz, und gibt der Heilsveranstaltung durch Christus Richtung und Unterlage, wie andererseits die Gnadenveranstaltung die Verantwortung, das Gericht, den zukünftigen Zorn und die Endentwicklung nicht aufheben oder überflüssig machen! Nur ist die Spannung noch größer, sofern erst bei der vollen Offenbarung Heiligkeit und Gnade in ihrer ganzen Größe erkennbar werden.

Ich habe auf S. 4 ein dem Sinn nach auf Augustin zurückgehendes Wort in der Form angeführt, in der es allgemein bekannt ist und oft weitergegeben wird. Da diese Worte gerade so das Verhältnis einer biblischen Theologie vom Alten und vom Neuen Testament wundervoll umschreiben, habe ich sie auch als Motto vorgesetzt, nur

---

er das ausgeführte Gemälde gesehen und dann wieder auf den Schattenriß den Blick wirft, mehr darin angedeutet zu sehen glaubt, als wer bloß den Schattenriß kennt." S. auch noch oben S. 201. 208.

* Ob Götzen eine Art Existenz zugeschrieben wird, bleibt davon unberührt. Nirgends kommen sie Gott gegenüber überhaupt in Betracht. Ihre Nennung im Alten Testament entspricht 1. Kor. 8, 4 ff., wo Existenz und Nichtssein der Götzen nebeneinander besteht, aber gerade den reinsten Monotheismus nur bestätigt, V. 5. S. darüber noch die Tabellen und Nebeneinanderstellungen in meiner „Gottesidee" S. 91—95, wo Aussagen aus den verschiedensten Zeiten und angeblichen Quellen sich finden.

ohne ausdrückliche Verweisung auf den Ursprung. Durch die Freundlichkeit von Prof. D. E. Seeberg, dem ich dafür dankbar bin, erfahre ich den genauen Fundort und Wortlaut bei Augustin. Die Stelle steht in den „Quaestiones in Exod. II, quaest. 73 und lautet: „Multum et solide significatur, ad vetus testamentum timorem potius pertinere, sicut ad novum dilectionem, quamquam et in vetere novum lateat, et in novo vetus pateat", d. h.: „Oft und stark wird angezeigt, daß die Furcht sich mehr auf das Alte Testament beziehe wie die Liebe auf das Neue Testament, obgleich sowohl das Neue im Alten verborgen ist, als auch im Neuen das Alte offenbar wird." So beleuchtet also das Wort in seiner ursprünglichen Fassung nun ganz besonders das Spannungsverhältnis von göttlicher Heiligkeit und Liebe und ihr richtiges Verteilungsverhältnis auf das Alte und auf das Neue Testament. Schön drückt das richtige Verhältnis zwischen beiden Testamenten Luther aus: „Das **Alte** Testament ist **die Quelle** des **Neuen**, das **Neue** das **Licht** des **Alten**" (zitiert nach Gerh. Schmidt: „Das Alte Testament im kirchlichen Unterricht", S. 144).

β) Die Sonderung im Gottesglauben. Eine solche war verschiedentlich im Alten Testament bereits angedeutet, s. S. 44. 51 f. zu Gen. 1, 1 ff., S. 147 ff. (Erscheinungsformen Gottes bei den Patriarchen — Engel des HErrn usw.), ferner zu Ex. 32 ff. (S. 212 ff.); Num. 6 (Segen Aarons S. 258), Jes. 6 (das 3 malige Heilig S. 377);* man denke weiter an die Übertragungen göttlicher Prädikate auf den Messias (s. u. bb).** Aber die deutliche Sonderung in

* S. auch Jes. 63, 10 und zu Joel S. 346.

** Beachtenswert und erfreulich ist, daß Hans Walter Wolff in ZAW 1936 S. 168 ff. in seinem Artikel „Herrschaft und Messiasgestalt im Alten Testament" ähnliche Töne anschlägt, die man so lange bei der Kritik vergeblich suchte. Doch s. schon oben auf S. 361 zu Jes. 7, 14 und S. 363. So schreibt er auf S. 201: „Als der Jenseitige, vor allem aber als der Geschichtsmächtige zeigt sich Jahwe im Engelfürsten.... Kirchliche Theologie wird vielmehr festzustellen haben, daß hier im Alten Testament trinitarisches Denken vorbereitet wird." S. 191: „Durch die Handlungen des Messias kommt göttliches Handeln zur Durchführung." Über den Engel Jahwes s. o. S. 147 ff. In meiner „**Erw.**" habe ich bereits 1906 die Fragen in ähnlichem Sinne behandelt (in Auseinandersetzung mit und in Gegensatz zu Volz). Die Stellen sind nach dem Inhaltsverzeichnis unter den Rubriken „Gottes Allmacht und die Messiaserwartung" S. 392, „Gott und Messias Wechselbegriffe", „Gottes Allmacht und Mittelspersonen" S. 393, „der Messias" S. 395 zu finden und hätten längst von der Kritik beachtet werden

Vater, Sohn und Heiligen Geist und eine deutlichere Kennzeichnung der göttlichen Trinität findet sich doch erst im Neuen Testament. Hier ist also ein Fortschritt in der Offenbarung wahrzunehmen.

aa) Gott, unser Vater. Aus den auf S. 98 f. 420 f. angegebenen Stellen erhellt (s. auch „Zur theol. Besinnung" Nr. 11), daß auch diese Anschauung doch dem Alten Testament nicht völlig fremd ist. Das Volk Gottes als Ganzes ist der Sohn Gottes (Ex. 4, 22; Hos. 11, 1); aber auch von Israel als Kindern Gottes in der Mehrzahl ist verschiedentlich die Rede (s. o.); ferner wird der Begriff in der Einzahl auf den israelitischen König und den Messias übertragen. Umgekehrt ist nicht zu übersehen, daß Jesus zwar sehr oft von seinem Vater sprach, aber in der Anwendung des Begriffs bei seinen Jüngern gern die Mehrzahl braucht, so im Vaterunser und sehr oft (z. B. Joh. 20, 17). Immerhin ist über den alttestamentlichen Sprachgebrauch hinaus, z. B. Matth. 6, 4. 6. 18, vom einzelnen gesagt: „Dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten öffentlich." Hier ist der Fortschritt über das Alte Testament hinaus da. Und nun gelten dem einzelnen Kind Gottes die Verheißungen, wie sie Luther in der Erklärung des 1. Artikels und Paulus in Röm. 8, 15; Gal. 4, 6 in der Gewißheit des Abba, lieber Vater, gibt, wiewohl man auch hier nicht übertreiben darf. Das „Sorge nicht, fürchte dich nicht" und die Gewißheit der Sündenvergebung ist auf alttestamentlicher Stufe auch schon da (s. noch unter b γ).

---

sollen und können. Das Buch ist jetzt vom Herrmannschen Verlag für RM. 2.50 zu haben (400 S.). Vgl. noch „Zur theologischen Besinnung" Nr. 9. Auch in Hentrichs gutem Schriftchen „Theologische Auslegung des Alten Testaments" 1936 finden sich auf S. 32 folgende Sätze: „Vielleicht deuten wir die Sache, um die es hier geht, richtiger an, wenn wir von einem trinitarischen Verständnis des Alten Testaments reden. Auf dieses Zeugnis von dem dreieinigen Gott werden wir gerade durch die Einheit der Testamente hingewiesen, und erst von dem Glauben an den dreieinigen Gott können wir es recht ermessen, was diese Einheit bedeutet." — Ähnlich ist es wohl auch zu verstehen, wenn Schreiner a. a. O. S. 254 Anm. 31 schreibt: „Als isolierte Christuspredigt muß auch eine Verkündigung angesprochen werden, in der das Zeugnis vom erhöhten Herrn das Zeugnis vom Heiligen Geist aufsaugt (ein Vorgang typisch für den Christozentrismus des 19. Jahrhunderts). Natürlich dürfen Christozentrizität, Heiliger Geist und Trinität aber auch nicht gegeneinander ausgespielt werden. Vgl. im Neuen Testament die Taufe sowohl auf den dreieinigen Gott als auf den Namen Christi.

Es entspricht der Entwicklungsstufe des Alten Testaments, daß in ihm die irdischen Güter, obwohl sie wiederum im Neuen Testament keineswegs fehlen, stärker betont sind (s. S. 281 beim Deuteronomium); es hängt das auch mit der Tatsache zusammen, daß einmal das Alte Testament seit Gen. 12 Familien- und Volksgeschichte ist (s. u. u. c), und daß die Hoffnung auf das ewige Leben noch weniger stark oder oft leuchtet (s. u. u. b). Doch tritt der Gesichtspunkt auch sofort unter bb) noch einmal hervor. Andererseits gilt: „In der Rede von Gottes Glanz und Licht, vom Paradiese und himmlischen Garten, vom seligen Mahl und der himmlischen Musik liegt mehr als nur ‚geistiger' Sinn. Die irdische Natur weist als Verheißung auf eine Erfüllung hin" (Althaus, zitiert nach Sauer „Der Triumph des Gekreuzigten" S. 190 und Sauer selbst).

bb) Der Messias und das Reich. Mit der allmählichen Ausbildung des Gedankens der Gottesgemeinschaft zunächst und auch in völkischer Form hängt es nämlich zusammen, daß in der messianischen Erwartung und in der Heilshoffnung völkische Gedanken zu starkem Ausdruck kommen. Volz, Marti und andere bis hin zu E. Hirsch haben solche Gedanken allerdings ganz einseitig und direkt falsch ausgewertet, indem die alttestamentliche Messiasfigur als rein äußerlich und partikularistisch aufgefaßt wurde. Wir haben an den einzelnen Stellen gesehen, wie wenig man dabei den Weissagungen gerecht wird, vgl. meine „Erw.", die als Ganzes eine Auseinandersetzung mit Volz und eine Ablehnung seiner Position war (s. S. 495 f. Anm.). Neben und in der alttestamentlichen Form nimmt der Messias göttliche Züge an, s. nach Gen. 4, 1; 5, 29; 49, 10; Jes. 4, 2; 7, 14; 8, 8; 9, 5 f.; 11, 1 f.; Micha 5, 1 ff.; Sach. 13, 7, auch 11, 12; Mal. 3, 1, vermittelt innerste Güter (Am. 9, 11 f.; Hos. 1 f.; 3, 5; 2. Sam. 23, 1 ff.; Jes. 4, 2 ff.; 9, 1 ff. 5 f.; 11, 1 ff. 10), hat universale Bedeutung (Am. 9, 12; Jes. 9, 2. 6; 11, 4. 10; 19, 20 ff.; 33, 17; Micha 4, 1 ff.; Jes. 2, 2 ff.; Micha 5, 3. 1. 6 f. 12. 17; Jer. 3, 17; Hes. 17, 23; 16, 53. 61; 34, 26; Sach. 2, 14 ff.; 8, 20 ff.; 14, 20), zeigt Züge der Erniedrigung und der Erlösung (Jes. 53; Dan. 7, 13; Sach. 9, 9; 12, 10; 13, 1; Micha 4 f.; Jer. 30, 21; Hes. 21, 31 f.). In unserer Zeit ist das Geheimnis des Blutes geahnt und der Wert des Opfergedankens verherrlicht; da sollte man von vornherein den Hut ziehen, wenn das durch das Passah-

lamm und das ganze alttestamentliche Opferwesen speziell, und durch die heidnischen Opfer, auch Menschenopfer, allgemein vorbereitete Verständnis für solche Gedanken auf Golgatha seine Bestätigung und Erfüllung erhält und auch in 1. Joh. 3, 16 als entsprechende Gesinnung und Nachfolge von den Christen gefordert wird (s. schon zu Gen. 3, 21; 4, 3 ff.; 8, 20; 9, 4 ff.; 15; 22; Lev. 16 f.; Jes. 53). Allerdings treten alle diese Züge nicht gleichzeitig auf, sondern nacheinander. In der Erfüllung ist die in der Person Jesu gegebene Einheit da. In ihm fassen sich die verschiedenen Strahlen wie in einem Brennpunkt zusammen. Freilich treten doch auch im Bilde Jesu das prophetische, hohepriesterliche und königliche Amt erst nacheinander in deutliche Erscheinung, so wenig streng eine solche Trennung, objektiv genommen, wirklich durchführbar ist, vielmehr allenthalben alle 3 Betrachtungsweisen ineinander greifen.

Andererseits erschöpft das Kommen Jesu in Niedrigkeit, zu suchen und selig zu machen, die messianische Aufgabe keineswegs; sondern das Kommen in Herrlichkeit zum Gericht für die Feinde, zum Trost für die Freunde bleibt neutestamentliche Erwartung, wie angedeutet, oft genug sogar in alttestamentlichem Kostüm und in alttestamentlichen Gedankengängen (s. noch unter c γ). Bloße Umdeutung der alttestamentlichen Begriffe „Christus" und „Reich Gottes" anzunehmen, ist also schlechterdings nicht angängig (gegen Hirsch).

Gesalbt wurden im Alten Testament Hohepriester (s. zu Ex. S. 206, doch auch 208), Könige (Saul und David, auch Hasael von Damaskus und Jehu von Nordisrael 1. Kön. 19, 15 f.; 2. Kön. 9, 1 ff.), Propheten (Elisa, 1. Kön. 19, 16). Weil Jesus der Christ ist, d. h. der Messias oder der Gesalbte, wird durch den Begriff sein 3 faches Amt angedeutet. Auf den Messias selbst angewendet war er schon in (1. Sam. 2, 10;) Ps. 2, 7 und Dan. 9, 25 f., während Cyrus als der Gesalbte Jahwes in Jes. 45, 1 bezeichnet wird, wie etwa Nebukadnezar als Knecht Jahwes in Jer. 27, 6, aber so wenig wie letzterer damit als der Messias hingestellt werden soll, der ja vielmehr als sein Gegenbild in Jes. 42, 1 ff. (im Verhältnis zu Kap. 41) gezeichnet war (gegen Hempel s. o. S. 368).

Der Begriff des „Reichs" aber und seines Herrschers sollte wieder nicht von vornherein Ablehnung und Mißtrauen erwecken in

der Zeit des Dritten Reichs und seines Führers; denn der Begriff des „Himmelreiches" (oder des Reiches Gottes oder Christi) ist in Dan. 2 und 7 gebildet in Gegenüberstellung zu irdischen Reichen. Wie die Weltreiche sich in Herrschern zusammenfassen, s. 2, 38, so das Reich, das der Gott des Himmels nach 2, 44 aufrichten wird, in Christus (7, 22. 27 mit V. 13). Wie ein irdisches Reich hat das Himmelreich seine besonderen Güter und Gaben (s. 1. Kor. 4, 20; Röm. 14, 17) und bildet eine Gemeinschaft, hat auch Wachstum und Entfaltung und ist daher, wie es die Gleichnisse besonders gern ausmalen, Gegenwart und Zukunft, ist allerdings eben auch eschatologisch. In dieser letzteren Beziehung erhebt es sich schließlich gegen alle irdischen Reiche, die ja stets auch etwas von dämonischer Art an sich tragen, was in Dan. 7 durch die 4 Tiere mit Raubtiercharakter* angedeutet wird, die aus dem Meer aufsteigen, dem Symbol der bewegten Welt- und Völkergeschichte. Bekanntlich stammt aus Dan. 7, 13 jedenfalls auch der Begriff „Menschensohn", wenn er auch seine Wurzeln noch in andern Stellen des Alten Testaments haben mag, so besonders noch in Jes. 53 (s. dort S. 373).

cc) Der göttliche Geist. Pfingsten mit dem Kommen des Gottesgeistes ist vorbereitet durch Num. 11 in der Ausgießung auf die 70 + 2 Ältesten und in dem Wunsch Mosis ebenda in V. 29: „Wollte Gott, daß all das Volk des HErrn weissagte und der HErr seinen Geist über sie gäbe!", durch die Prophezeiungen Joels 3, 1 ff., Jesajas 32, 15; 44, 3, durch die Begabung eines Saul und David mit dem Geist Gottes. Es ist aber so auch vorgebildet, was mit dem Messias geschehen sollte Jes. 11, 1 f.; 42, 1; 61, 1 f., und was mit Jesus wirklich geschah Matth. 1, 18. 20; Luk. 1, 35; Matth. 3, 16; Joh. 1, 32; 3, 34; Luk. 4, 21 nach V. 17 ff. (Geistbegabung).

b) Anthropologisches.

α) Psychologie. Auch hier ist im Neuen Testament vorausgesetzt, was wir im Anschluß an Gen. 2, 7 über biblische Psychologie, Verhältnis von Leib, Seele und Geist, andeuteten. Natürlich wird aber durch die Begabung mit göttlichem Geist, durch die Er-

* Das antichristliche Tier wird alle Weltreiche nach der Seite hin zusammenfassen, vgl. Apok. 13, 2 mit Dan. 7, 2—8 und dazu Sauer a. a. O. S. 131 f.

füllung dessen, was darüber im Alten Testament vorausgesagt war und nur anfangsweise und vorübergehend sich fand und finden konnte, diese göttliche Einwohnung viel stärker betont. Wird so der einzelne Christ und die christliche Gemeinde zum Tempel Gottes (1. Kor. 3, 16 ff.; 6, 19; Eph. 2, 21 f.; 1. Petr. 2, 5), so wird ebendamit die alttestamentliche Vorausdarstellung der Einwohnung Gottes in der Stiftshütte und im Tempel recht eigentlich zur Erfüllung gebracht (s. Weiteres u. c β).

β) Die Sünde. War die Erbsünde im Alten Testament mit dem Sündenfall gegeben, drückte sich schon in Gen. 6, 3 der Gegensatz zwischen „Fleisch“ und „Geist“ aus, so ist dieser Gegensatz im Neuen Testament durch Christus und den Heiligen Geist erst recht erhellt und gesteigert, s. besonders Joh. 3, 6; Röm. 8, 12 f.; Gal. 5, 16 ff.

γ) Buße und Glaube (Gesetz und Evangelium). E. Hirsch hat in seinem Buch bei der Besprechung der Jonageschichte betont, daß alttestamentliche Buße und alttestamentlicher Glaube mit den neutestamentlichen Begriffen überhaupt nichts zu tun hätten, höchstens e contrario (aus dem Gegensatz heraus). Heißt Buße Sinnesänderung und ist Glaube Vertrauen irgendwelcher Art, so ist beides selbstverständlich den Niniviten nicht abzusprechen. Auch könnten die Niniviten ja sonst nicht im Gericht die Zeitgenossen Jesu anklagen und verdammen (vgl. Matth. 12, 41 mit Jona 3, 5); und ebenso wird ein „Glauben“ a. a. O. von den Niniviten ausgesagt. Freilich eine tiefste Buße und ein höchster Glaube sind nur da möglich, wo das Gesetz dem Menschen in der Beleuchtung des vollen Evangeliums entgegentritt. Insofern ist die neutestamentliche Stufe noch nicht erreicht.

Wir stehen hier noch einmal vor dem so wichtigen Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Weder darf bestritten werden, daß das Gesetz in die Heilsveranstaltung Gottes hineingehört, noch, daß die Verheißung an Abraham erging vor der Beschneidung und erst recht vor dem alttestamentlichen Gesetz überhaupt (s. Gal. 3): Das Gesetz soll in die Arme des Evangeliums hineintreiben, und das Evangelium soll die Kraft geben, Gottes Willen zu erfüllen. S. o. besonders zu Gen. 15; 17; Exodus S. 199 ff.; Jer. 31, 31 ff. S. 388 f.

und gegen Hirsch „Zur theol. Bes." VII, o. S. 483ff. 151 u. meinen Artikel: „Der Prophet Jona in praktischer Ausdeutung" in „Gesetz und Zeugnis" 1936 und 1937 unter Kap. 3 Nr. 2 (als Sonderabzug vom Verfasser beziehbar, s. dort S. 16f.). Zum subjektiven Moment von Buße und Glaube tritt also jedenfalls das objektive Moment, worauf sich beides stützt. Soviel mehr Jesus als Jona ist (Matth. 12, 41), und so gewiß er mit seinem Begräbnis und Auferstehen erfüllt, was jener durch sein Fischerlebnis nur vorausdeutete (vgl. Matth. 12, 40 mit Jona 2, 1. 11), so gewiß steht die Buße der Niniviten und ihr Glaube hinter neutestamentlicher Buße und neutestamentlichem Glauben zurück. Die Niniviten stehen zwar höher als die Schiffsleute im Anfang, die ihre Götzen anriefen (1, 5); denn sie glaubten an Gott (3, 5); doch erreichen sie damit nicht den Glauben der Schiffsleute am Ende; denn diese fürchteten Jahwe und brachten Jahwe Opfer und Gelübde 1, 16. S. noch unter c δ).

δ) Ethik. So gewiß die Ethik in der Offenbarung ein Ausfluß aus der Religion und mit der grundsätzlichen Haltung von Buße und Glauben verknüpft ist, ist auch hier das „Schon", „Noch nicht", „Nicht mehr" und „Noch immer" gültig. Das gilt aufs ganze gesehen und aufs einzelne. Gottes Wille, ob in völkischer Form (s. u. c), war im A. T. gegeben im Dekalog wie im Zeremonialgesetz. Daß die Form fiel, nachdem der Gehalt gereift war, war schon oben angedeutet und wird nachher noch wieder zur Sprache kommen. Jesus schwächt den Willen Gottes nicht ab, sondern steigert ihn für die Empfindung, schärft den Blick für ihn, läßt ihn bis in die Gesinnung hineinreichen (wiewohl das alles schon im Alten Testament angebahnt ist, vgl. z. B. 9. u. 10. Gebot u. Ps. 51, 12ff.). Das: „Halte die Gebote" bleibt bestehen, nachdem die Kraft im Evangelium im Geist gegeben ist. Das Gericht findet allenthalben im Neuen Testament nach den Werken statt. Wenn im Alten Testament manches sich findet, was noch nicht den höchsten Gesichtspunkten entspricht, so befinden wir uns doch auf dem Weg zum Ziel, so müssen wir also an die pädagogische Weise Gottes denken. Bei der Blutrache, Sklaverei usw. gilt es zuerst nicht an das „Noch nicht", sondern erst einmal an das „Schon" zu denken, bei völkisch Gehaltenem sich auf das „Nicht mehr" zu besinnen. Im Christentum liegt aber nicht nur die

höhere sittliche Erkenntnis, sondern vor allem auch die Kraft, Gottes Willen zu erfüllen. Bei allem ist nie zu vergessen, daß die beiden Gebote, in die Jesus das ganze Gesetz zusammenfaßt, schon im Alten Testament stehen, nämlich Deut. 6, 5 und Lev. 19, 18. Vgl. dazu Matth. 22, 34—40. Insofern ist der Wille Gottes selbst überhaupt keiner Steigerung oder Entwicklung der Offenbarung fähig.

ε) Ewiges Leben. Hiervon ist andeutend besonders bei den Patriarchenerzählungen gesprochen worden (S. 154 f.), auch bereits bemerkt, wie gerade auf diesem Gebiet noch verhältnismäßig starkes Dunkel herrscht, höchstens erste dämmernde Morgenröte, keinesfalls schon hellster Sonnenschein. Einen Grund dafür glaubten wir darin zu erkennen, daß bei den ausgeprägten Vorstellungen der Ägypter vom Zustand nach dem Tode Zurückhaltung besonders geboten war, damit nicht falsche Vorstellungen die Wahrheit trübten. Andere Gedanken s. noch o. zu Num. S. 272 f. Doch fehlt auch nicht jedes Licht, das die kommende Sonne ankündigt, ewige Gemeinschaft mit Gott ahnen ließ, auch schon leibliche Erweckung einbezog. Gewonnen und verbürgt ist das ewige Leben durch Christus, der den vollen Zugang zur Quelle des Lebens eröffnete und durch seine leibliche Auferstehung der Erstling wurde unter denen, die da schlafen (1. Kor. 15, 20), übrigens in seiner Lehre die Weissagung von der doppelten Auferstehung in Joh. 5, 28 f. aufnehmend und Dan. 12, 1 ff. auf alle ausdehnend und in seinen Totenerweckungen seine Macht über den Tod beweisend und das Einst vorausdarstellend. In der Zeit, in der die Ewigkeit im Sinne eines langen Volkslebens so stark betont wird, sollte man diese Dinge mit Ehrfurcht behandeln, und in einer Zeit, in der der Sinn für das ewige Leben im Sinne der Bibel, der Gottesgemeinschaft und der doppelten Auferstehung in Gefahr ist, verkannt oder mißverstanden zu werden, sollte diese Botschaft von der christlichen Kirche mit besonderer Dringlichkeit verkündet werden, endlich aber allen verkehrten Vorstellungen gegenüber als wirkliche leibliche Auferstehung zum unverkürzten und unverfälschten Ausdruck kommen, alles wieder mit der dreifachen Blickrichtung des „Schon" und „Noch immer" und des „Noch nicht" im Alten Testament, vor allem aber das helle Licht hineinstrahlen lassen, wo es im Alten Testament noch dunkel ist, damit es „nicht mehr" dunkel bleibe.

c) Theokratie, d. h. Gottesherrschaft.

Wir wollen hier nicht das neu zusammenstellen, was schon unter a) und b) in dieser Beziehung gesagt ist, besonders auch über das Königreich Gottes (s. o. S. 498f.). Wir haben aber hier die alttestamentlichen Gedanken noch unter 4fachem Gesichtspunkt zusammenzustellen und am Neuen Testament zu messen: Es handelt sich um das **Volk** (α), den **Kultus** (β), **die Eschatologie** (γ), **das Wort Gottes** (δ).

α) Das Volk. Die individuelle Frömmigkeit ist nicht etwas, was erst durch Jeremias und Hesekiel in die alttestamentliche Religion hineinkam. Da haben wir sie als Verheißung allerdings in besonders deutlicher Weise ausgesprochen. In den Patriarchengestalten tritt sie uns aber auch bereits als geschichtliche Tatsache entgegen. Auch im Zusammenhang mit der Gemeinschaft (s. sofort) ist die Einzelfrömmigkeit gar nicht hinwegzudenken: Das zeigen uns zahllose Gestalten; das zeigen uns Äußerungen wie die Psalmen oder die Spruchliteratur; das zeigen uns die vielen Verordnungen, die sich an einzelne richten. Aber freilich tritt, abgesehen von den oben angeführten Fällen, der Zusammenhang mit der Volksgemeinschaft stark heraus. Und gerade hierin liegt die Eigenart der alttestamentlichen Religion, und hierin liegt eine Schranke, s. schon, was unter a β aa) über die Kindschaft gesagt wurde. Und je mehr sich die Patriarchenerzählung zur Familiengeschichte erweitert und sich zur Sippe gestaltet, beginnt schon das, was von Exodus an das ganze Alte Testament beherrscht: die naturgebundene Gemeinschaft einer Familie oder eines ganzen Volkes. In unserer Zeit mit dem stark erfaßten Begriff des Blutes und der Volksgemeinschaft sollte eigentlich gegenüber dieser Tatsache des Gemeinschaftszusammenhangs ein besonderes Aufhorchen vorhanden sein. Für alle die, die unser Volk als Glaubensgemeinschaft irgendwelcher Art ersehnten, desgleichen. Auch die, die im Anschluß an das Gleichnis vom Sauerteig und im Gehorsam gegen Jesu Taufbefehl und in Analogie zu den Aposteln, auch und gerade zu Paulus, das Evangelium in erster Linie unserm Volke bringen möchten, werden immer wieder nach dem, was in Israel da war oder hätte da sein sollen, hinblicken und bei allen christlichen Feiern, die ein gemeinsames Geschehen in Familie oder Volk angehen, besonders gern zu alttestamentlichen Texten greifen, und zwar mit

vollem Recht, wenn man sich besonderer Gefahren, die es zu vermeiden, und bestimmter Grenzen, die es zu respektieren gilt, bewußt bleibt. Andererseits darf man bei dem Begriff der Erwählung nie vergessen, daß es sich um eine pädagogisch-zeitliche Maßnahme handelt, die nicht nur auf den Universalismus von vornherein angelegt ist,* sondern auch tatsächlich für den gegenwärtigen Geschichtszustand längst überholt ist, soweit nicht die negative Auswirkung gegen die Juden zur Zeit in Betracht kommt.

Nun ist es eine traurige Tatsache, daß nur in vorübergehenden Perioden wie in der Josuas, Davids, Asas, Josaphats, Usias, Hiskias, Josias etwas von dem Ideal verwirklicht ist. Im ganzen ist die Geschichte eine Geschichte des Abfalls, und es ist ein hervorragendes Zeugnis für die Wahrhaftigkeit und die Glaubwürdigkeit der Bibel, mit welcher einzigartig dastehenden Offenheit das niedergeschrieben ist, nur erklärlich, weil dieses Buch nicht die Ehre des Menschen, sondern Gottes preist. Gerade aber durch den Charakter der Juden wurde der Beweis geliefert, daß die Erwählung nicht etwa ein Volk herausgriff, das sich um seiner menschlichen Eigenschaften willen besonders dafür geeignet hätte, wie die natürliche Neigung vor dem Exil vielmehr auf Polytheismus und Bilderdienst als auf Geistigkeit und ethischen Monotheismus geht, sondern das die Gnade Gottes als unverdient empfangen herausstellte, wie ähnliche Gedanken Deut. 7, 7ff.; 9, 4ff. geradezu ausgesprochen sind (nach seiten der Quantität und Qualität hin) und in der Erfahrung eines Paulus eine Wiederholung fanden (1. Tim. 1, 15f.). Endlich ist es aber auch ein Zeichen für die unerbittliche Heiligkeit Gottes, daß er in seinem Verhalten zu seinem Volk handelte und noch immer handelt nach dem in Am. 3, 2 ausgesprochenen Grundsatz: „Aus allen Geschlechtern auf Erden habe ich allein euch erkannt; darum will ich auch euch heimsuchen in all eurer Missetat.“

Aber wenn wir auch absehen von der Fehlentwicklung Israels, die sich steigert zur Kreuzigung Jesu, und die sich verkrampft in

* Gegen die Behauptung von Volz „Der Glaube an die Erwählung Israels im Alten Testament“ im „Deutschen Pfarrerblatt“ 1937, Nr. 13, der den Erwählungsberuf Israels erst mit Deuterojesaja anheben läßt!

pharisäischer Selbstgerechtigkeit und irregeleiteter Sicherheit,* und die sich vollendet in verstockter Ablehnung der Botschaft von dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus: Eine blutbedingte Gemeinschaft kann als Ganzes auf die Dauer und in der Tiefe nicht mit einer Glaubensgemeinschaft im Sinn der Offenbarung für den gegenwärtigen Geschichtszustand gleichgesetzt werden, die letztlich an persönlicher Stellung hängt. Wohl können Menschen gleichen Glaubens zusammenwachsen zu einer Gemeinschaft wie der Kirche, die im Neuen Testament nun als das Volk Gottes erscheint (s. 1. Petr. 2, 9f., vgl. Röm. 9, 25 und Hos. 2, 25); aber weil der Glaube sich niemandem aufzwingen läßt, ist sie für jetzt mit der Gemeinschaft des Blutes und des Volkes noch nicht gegeben. Wie aber das christliche Haus Einflüsse auf seine Glieder ausübt, so daß wir von einer christlichen Erziehung reden können, so ist die alttestamentliche Volksgemeinde ein pädagogisches Institut auf Zeit und als solches nötig und wichtig, ja unersetzlich. Aber es ist nur der Weg zum Ziel der Selbständigkeit im Glauben. Hierin liegt seine Vorläufigkeit. Übrigens ist auch keine Kirche und kein christliches Haus vor dem Schicksal gefeit, daß neben dem Weizen Unkraut wächst, und Jesus hat gewarnt, es vor der Zeit auszuraufen.

Also auch in dieser Beziehung haben wir in der alttestamentlichen Volksreligion den 4fachen Gesichtspunkt des „Schon", des „Noch nicht", des „Nicht mehr" und des „Noch immer" zu beachten. Die neutestamentliche Stufe ist im Alten Bunde noch nicht erreicht, so daß auch die universalsten und innerlichsten Verheißungen den alttestamentlichen Charakter noch nicht gänzlich abgestreift haben, s. in Jer. 31, 31 den Neuen Bund mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda und die Verheißung in V. 33: „Sie sollen mein Volk sein usw." Vgl. ebenso Hes. 36, 28 („im Lande", „mein Volk") nach der Verheißung des fleischernen Herzens, andererseits die Betonung Zions, des Tempels, Jerusalems, des Heiligen Landes z. B. Jes. 2, 2ff.; 4, 2ff., und selbst Jes. 19, 23ff., das Ägypten

* Vgl. Matth. 3, 9 des Täufers Wort an die Pharisäer und Sadduzäer: „Denkt nur nicht, daß ihr bei euch wollt sagen: Wir haben Abraham zum Vater! Ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken."

und Assur mit dem erwählten Volk auf eine Stufe stellt, beschreibt dieses doch als einen „Segen mitten auf Erden" und als Jahwes „Erbe". Aber die neutestamentliche Stufe ist doch mit dem allen angebahnt, wie die Frucht einer Nuß in der Schale sich entwickelt. Die Schale ist für die Nuß auch ganz unentbehrlich. Jede voreilige Trennung hätte den Tod der Frucht zur Folge. Aber mit der Reife kann und muß die Schale fallen.

β) Der Kultus. In unserm Volk sollte auch für dieses Gebiet ein Aufmerken erwartet werden können. Symbole spielen ja in ihm eine große Rolle (Hakenkreuz usw.); Festtage sind geworden (30. I.; 20. IV., 1. V., Erntedankfest, 9. XI.); Erinnerungsstätten werden gepflegt (ewige Wache, Thingstätten usw.), Sinnbilder sind geschaffen, Opfer werden gefordert, Abgaben geleistet, autoritäre Personen erwartet. Eine vergleichbare Entwicklung haben wir im Alten Testament, hier natürlich zugleich auf dem Gebiet der Religion und auf Gottes Anordnung hin.

Das Alte Testament bietet heilige Stätten, Zeiten, Männer, Opfer, Abgaben. Im Neuen Testament wissen wir, jeder Raum (Joh. 4, 21ff.; 2. Kor. 2, 14), jeder Augenblick (Joh. 8, 29; 2. Kor. 5, 6; Phil. 2, 12), jedermann (allgemeines Priestertum), alles Eigentum ist Gott geweiht. Der Grundgedanke des Opfers, der sühnenden Stellvertretung, ist durch Christus erfüllt, und darum ist das Opfer in diesem Sinne nicht wiederholbar (Hebr. 9, 24ff.). Also alttestamentliche Forderungen an das neutestamentliche Gottesvolk stellen zu wollen, wäre verwerfliche Rückbildung. Nicht deutlich genug kann es Paulus formulieren und nicht entschieden genug ablehnen: „Ihr haltet Tage und Monate und Feste und Jahre. Ich fürchte für euch, daß ich vielleicht umsonst an euch gearbeitet habe", schreibt er Gal. 4, 10f. Und 5, 1—4 lesen wir: „So bestehet nun in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, und lasset euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen. Siehe, ich Paulus sage euch: Wo ihr euch beschneiden lasset, so nützt euch Christus nichts. Ich bezeuge abermals einem jeden, der sich beschneiden läßt, daß er das ganze Gesetz schuldig ist zu tun. Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen." (Über die Beschneidung speziell s. noch o. S. 151ff.)

Aber zum Verständnis all dieser Gedanken hat das Alte Testament erzogen, so daß im Neuen Testament allenthalben darauf zurückgegriffen werden kann. Im Alten Testament sollte der Mensch erst einmal lernen, daß bestimmte Orte, Tage, Männer, Opfer, Abgaben Gott zu weihen wären. In dem Augenblick, in dem die viel höher liegende Stufe des Neuen Testaments erreicht ist, kann die alttestamentliche Leiter abgestellt werden. Sie hat ihre Aufgabe erfüllt und ist damit überflüssig. Wir haben nicht mehr den alttestamentlichen Tempel, Priesterstand, Opferkult, die verschiedenen vorgeschriebenen Abgaben und wollen sie nicht haben.* Aber zur Erziehung waren sie unentbehrlich, nämlich an diesen Bestimmungen das Ziel aufzuzeigen und den Willen zu messen. Ja, ohne das Wissen um sie bleibt die neutestamentliche Begriffswelt unverständlich. Auch hier ist allenthalben das „Schon" und das „Noch nicht" im Alten Testament vorhanden, ebenso ein „Noch immer", auch ein „Nicht mehr", das aber wieder nicht zur Behauptung des „Überhaupt nicht" in der alttestamentlichen Gottesoffenbarung werden darf. Für das Weitere ist auf Ausführungen über das Passah, das Opfer, Lev. 16 f., Jes. 53 und die Bücher Exodus und Levitikus überhaupt zu verweisen, auch für die Aufgabe, die dem Gesetz als Ganzem in der heilsgeschichtlichen Entwicklung zukommt; aus der Urgeschichte s. zu Gen. 3; 4; 8 f., aus der Patriarchengeschichte S. 151 ff.

Es hängt gewiß mit seiner Zustimmung zur Bibelkritik zusammen, wenn Eichrodt in seinem auf S. 478 genannten Artikel (s. schon o. S. 29) einen polaren Gegensatz zwischen priesterlicher und prophetischer Auffassung feststellt, obwohl er erstere von Anfang an als „eine Komponente der geistigen Geschichte Israels betrachtet". Aber der Hauptfehler ist, daß einerseits auch das Prophetentum über die alttestamentliche Schranke des Kultus selten hinauswächst, sie vielmehr selbst in die Weissagung mit hineinnimmt, andeerseits aber auch die Stellen, die von einer einstigen göttlichen Neuschöpfung wissen, in Lev. 26, Deut. 28 ff. ihr Vorspiel haben. S. noch die Auseinandersetzung mit Volz auf S. 337 ff.

---

* Über den Sabbat s. schon o. S. 58 f., über die ganzen Gedanken vgl. noch o. zu Ex. S. 200 ff., zu Lev. S. 227. 231 f. 239 f. und meine „Erw." S. 333—338.

γ) Eschatologie. Was diese angeht, so ist auf S. 334 f. angedeutet, daß die Propheten die Zukunft vor sich aufsteigen sehen, wie ein Wanderer einen Gebirgsstock (oder wie ein nächtlicher Beschauer die Sternenwelt). Ob und wieviel Täler ihn vom Ziel trennen (oder wie viele Entfernungen die Sterne voneinander scheiden), übersieht er nicht deutlich, mag der eine auch schärfer schauen dürfen als der andere. Hier gibt oft erst die Erfüllung Klarheit und Gewißheit und korrigiert u. U. irrige Auffassungen oder Erklärungen. Genau so erscheint es in Jesu Weissagung, indem es vor dem Jahre 70 schwer war, Vorgänge von Jerusalems Eroberung und Zerstörung und vom Weltende zu scheiden. Ähnliches gilt auch von der weiteren neutestamentlichen Hoffnung und Erwartung, und, soweit die alttestamentliche Weissagung noch aussteht, auch von dieser. Darum ist es auch schwer zu sagen vor der Erfüllung, wieweit sie eigentlich, real, und wieweit sie spiritualistisch und nur sinnbildlich gemeint ist.* Aber hier treten Neues und Altes Testament gleichsam noch einmal wieder näher aneinander heran. Hierhin gehört alles, was bei der persönlichen Eschatologie unter b ε) noch nicht zur Sprache kam.

δ) Das Wort Gottes. In negativer Beziehung haben wir hier noch einmal daran zu erinnern, wie schmählich oft und weitgehend die Kritik sich über das Wort Gottes im Alten Testament im einzelnen und im ganzen hinweggesetzt hat, wie sie andererseits sich nicht scheute, oft die falschen Propheten mit den prophetischen Aussprüchen auf einer Stufe zu behandeln.** Wir haben ferner daran zu erinnern, daß, wo man erfreulicherweise mit dem „Deus dixit“ (d. h. mit dem: „Gott hat gesprochen“) ernst macht, es doch zum Teil zu vereinzelt geschieht, zum Teil da unglaubhaft wird, wo man die

* Vielleicht geht darum Sauer in seinem ausgezeichneten Buch „Der Triumph des Gekreuzigten“ in der Ausdeutung S. 165—170 etwas zu weit und zu sicher vor. Aber sehr eindrücklich führt er S. 152 ff. aus: „Das bloße Vergeistigen ist ein gefährliches Herumspringen mit dem einfachen Schriftsinn; es ist willkürlich und unlogisch im Hinblick auf die Weissagung des ersten Kommens Christi und macht Gott zum Lügner seiner Verheißung gegenüber.“

** Die dialektische Theologie, die Gottes Wort besonders ernst zu meinen schien, war insofern völlig unklar, als sie meinte, die Bibel als Gottes Wort im Vollzug erklären zu können und dabei sich gegen die vermeintlichen Ergebnisse der Kritik gleichgültig stellte, und insofern völlig im Irrtum, als sie den objektiven Tatbestand des Wortes Gottes abgesehen von dem Vollzug des Glaubens überhaupt aufhob.

Kritik in ihrer zerstörenden Art auch nur irgendwie sich auswirken läßt, statt ihr eine runde Absage zu erteilen. In positiver Hinsicht haben wir hier nicht zu wiederholen, was in der Einleitung auf S. 23 f. über Gottes Offenbarung, S. 46 über Gottes Schöpfung durch das Wort, auf S. 199 ff. über Sinaibund und Gesetz, in VII unter Nr. 1 verschiedentlich und unter 2 b zuletzt über Gesetz und Evangelium gesagt ist; wir haben aber innerhalb des Alten Testaments an die Tatsache zu erinnern, daß es so etwas wie die von Josephus bezeichnete ἀκριβὴς διαδοχὴ τῶν προφητῶν gibt, d. h. daß einer der heiligen Schriftsteller sich an den andern anschließt, und zwar so, wie wir es aufgezeigt haben, daß im Pentateuch und dann von ihm aus eine weitere Entfaltung vorliegt (s. noch S. 21 ff.). Hier haben wir aber selbst vor allem grundsätzlich darauf hinzuweisen, was über den Fortschritt vom Alten Testament zum Neuen in Hebr. 1, 1 f. so ausgedrückt ist: „Nachdem vorzeiten Gott manchmal und mancherleiweise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn", d. h. alle alttestamentliche Offenbarung gipfelt in dem, der **„Das Wort"** genannt wird, von dem Johannes schreibt: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort."

Von hier aus sind nun noch ein paar **grundsätzliche Bemerkungen** zu machen. Beginnen wir mit der **Inspiration**, indem wir damit ergänzen, was S. 4. 483 bereits grundsätzlich und im einzelnen soundso oft zur Sprache kam. Auf meine Sendung von „Theologischer Besinnung" Nr. 10, worin ich eine Predigt D. Sommerlaths über die Jakobsgeschichte und Anschauungen alttestamentlicher Kritiker einander gegenüberstellte und deren Unvereinbarkeit betonte, antwortete mir D. Erich Stange:

„1.) Ihre Frage scheint mir sehr berechtigt." Was ist das für ein Fortschritt in der allgemeinen Situation, wenn das anerkannt wird! Auch Landesbischof a. D. D. Schöffel schrieb: „Was Sie so mutig sagen, ist eine Not, die allmählich zur Katastrophe zu werden droht. Man redet über die Bibel und will sie im Grunde doch nicht ganz — und das nicht nur bei den Liberalen, sondern bis weit hinein in die Rechte!" (S. noch S. 481). D. Stange schrieb weiter:

„2.) Ihre Antwort (grundsätzliche Ablehnung der Ergebnisse der historischen Kritik) halte ich für unmöglich.“ Aber die Antwort, die ich nun fast 4 Jahrzehnte hindurch der Kritik und über die Kritik gegeben habe, nicht in „grundsätzlicher Ablehnung“, sondern in historisch-kritischer Auseinandersetzung, hat man ignoriert, überhört, entstellt! Sollen die „Ergebnisse“ der Kritik, die doch in Wirklichkeit gar keine sind und gar keine sein können, weil und solange sie bei jedem Kritiker anders lauten, und zwar in den Grundfragen, und eben deshalb die vielgerühmte „wissenschaftliche Methode“, durch die sie gewonnen wurden, als „unwissenschaftliche Methodelosigkeit“ erweisen,* für immer als ein unumstößliches Evangelium gelten, als ein unerträgliches Gesetz weitergeschleppt werden, mit dem Charakter einer Art neuen, und zwar falschen Verbalinspiration umkleidet? D. Stange schreibt:

„3.) Das bestärkt mich immer wieder in meiner Überzeugung, daß wir ohne eine neue (allerdings nicht mechanische) Verbalinspirationstheorie nicht zu einem gesunden Schriftverständnis kommen.“ Ganz meine Meinung! Wird man aber das, was ich S. 4 schrieb, als „mechanisch“ bezeichnen können? Um aber die gegebene Anregung gleich noch weiter zu benutzen, füge ich folgende Bemerkungen hinzu. Wenn man sich auch hüten wird, mit Hypothesen über das „Wie“ der Inspiration über die biblischen Andeutungen hinauszugehen, sondern vor allem das „Daß“ wird betonen müssen, und wenn man auch alle Beweise aus dem natürlichen Geschehen abzulehnen haben wird, so dürfte es doch erlaubt sein, etwa nach dem Vorgang Jesu in den Gleichnisreden ein paar Erwägungen anzustellen, die vielleicht den Bibelgläubigen unnötige Anstöße aus dem Wege räumen helfen, und die zugleich die Kritiker bloßstellen, weil sie mit ihren Vorstellungen von der biblischen Inspiration oft noch unter Tatsachen sonstiger menschlicher Erfahrung hinuntergehen.

aa) In meiner Schrift „Um die Inspiration der Bibel“ verwies ich auf S. 57—63 auf die Inspiration von Künstlern der ver-

* S. hierzu meine Schrift „Schäden und Schuld der alttestamentlichen Wissenschaft“ und „Zur theologischen Besinnung“, bisher Nr. 1—10.

schiedensten Art.* Ich freue mich nun, auf einen Artikel von Pfarrer Dr. Hermann Steiner in der „Christlichen Welt“ 1937, Nr. 18. 19 vom 18. September und 2. Oktober („Das Wesen der Inspiration“) hinweisen zu können, in dem er weitere Beispiele aus dem gleichen Gebiet gibt. Auch auf den Artikel von Emil Fuchs in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 1937, 3 („Das Unbewußte — Das Überbewußte — Gottheit?“ —), in dem er sich mit Jungs Psychologie auseinandersetzt, möchte ich aufmerksam machen. So zitiert er einen Ausspruch von Jung über Künstler (Seelenprobleme S. 58 f.): „Das Schöpferische lebt und wächst im Menschen wie ein Baum im Boden, dem er seine Nahrung abzwingt.... Dementsprechend wäre jener Dichter, der mit dem schöpferischen Prozeß sich identifiziert, einer, der von vornherein ja sagte, als ein unbewußtes ‚muß‘ drohte. Jener andere aber, dem das Schöpferische als eine beinahe fremde Gewalt gegenübertritt, ist einer, der aus irgendwelchen Gründen nicht ja sagen konnte und deshalb vom ‚muß‘ überrascht wurde“ (S. 231). S. 233 gibt er einen andern Satz von Jung: „Das ist das Geheimnis des Kunstwerks. Der schöpferische Prozeß besteht in einer unbewußten Belebung des Archetypus und in einer Entwicklung und Ausgestaltung desselben bis zum vollendeten Werk.“ S. 235 schreibt Fuchs selbst: „Das, was aus unserm Unbewußten herandrängt, ist Schicksal für uns.“

Weiter heißt es in dem Roman von Charles Morgan in der „Kreuz-Zeitung“ 1937, Nr. 247 (22. X.): „Das Bildnis“: Ich antwortete, „daß, was die großen Meister aller Schulen verbinde und sie von den bloßen Handwerkern unterscheide, der Wille sei, die Vision Gottes — ihrer verschiedenen Götter — darzustellen“. Nr. 248 (vom 23. X.): „Der Pinsel vollführt, was Hand und Auge befehlen“; „Ihr Geist bewegt sich schneller als ihr Pinsel“. Nr. 235 (vom 8. X.): „Wenn du in einfachen reinen Linien zeichnest und dein Geist nicht klar ist, bleibt deine Hand stehen.“ Endlich schreibt Aug. Winnig „Der weite Weg“ S. 357: „Einfall: Das ist ein Gedanke, der in uns hineinfällt. Aber von wannen kommt er? und wer schickt ihn uns?“

---

* In der Kunst lassen sich übrigens ebensowenig wie in der Bibel Personal-, Real- und Verbal-Inspiration trennen.

bb) Man denke weiter an die Einflüsse und Eindrücke, die von dem geschriebenen Wort der Eltern auf die Kinder oder der Brautleute aufeinander ausgehen. Da ist unter Umständen auch kein Buchstabe oder Satzzeichen gleichgültig! Gotthelf Ekkehard drückt es in seinem Heftchen „Der Sprung über den Abgrund", S. 11 f., so aus (in Beziehung auf Luther): „Es war aber nicht der Gehorsam des Sklaven gegen eine unverstandene Hieroglyphe, es war die anbetende Ehrfurcht des Kindes, das auch noch die Silbe wägt und segnet im Briefe der Mutter." Vorher hat er geschrieben und eben damit die engere Beziehung zu unserm Gegenstand hergestellt: Luther gehorcht der Bibel „unheldisch" bis in die Buchstaben hinein. — Gerade mit dem Vergleich des Verhältnisses Gottes zu den Menschen mit dem eines Vaters zu seinem Kinde läßt sich noch der andere Gedanke nahebringen, daß Gott im Alten Testament noch anders redet als im Neuen, wie ein Vater mit kleinen oder erst heranwachsenden Kindern anders redet als mit Erwachsenen und anders an sie schreibt. — Alja Rachmanowa schreibt in ihrem Buch: „Ehen im roten Sturm", S. 33, über ihren Bräutigam: „Wie viele Male habe ich diesen Brief durchgelesen! Ich weiß jedes Wort, jeden Buchstaben, ja jedes Strichlein könnte ich nachzeichnen."

cc) Da sich kein herrlicheres Gespann als das von Wort und Geist denken läßt — denn das ist doch in dem Ausdruck „Verbalinspiration"* zusammengekoppelt —, so seien noch ein paar Aussprüche aus Geißlers Buch „Vom deutschen Stil" gebracht (aus dem Kapitel „Sprechtiefe und Tonfall", S. 54 ff.): S. 55: „Das echte Wort, in dem Wahrheit und Kraft ist." S. 59: „Jedes Wort hat in sich den sehnenden Drang." S. 61: „In seinem Kerne lebt jedes Wort aus der eigenen Mitte." S. 62: „Jedes Wort steht einmalig an seinem Platz und keins läßt sich missen." S. 63: „Jedes Bild wie schon jedes Wort hat seinen Geschmack." S. 70: „Der menschliche Geist sucht überall sich selber: allenthalben will er die Überlegenheit spüren, mit der er zerbrodelnde Massen zu meistern vermag, indem er sie zu einer Einheit faßt." — Bei Karl Eger „Evangelischer Glaube in der Welt von heute", S. 77, lese ich:

* Es ist deshalb auch dringend zu widerraten, sich den Begriff „Verbal-Inspiration" abdringen zu lassen, weil er geschichtlich und aktuell mit mancherlei Mißverständnissen belastet ist.

„‚Wort‘ ist das, was aus der innersten Seele dessen, der das Wort zu sagen vermag, heraustritt, um die Seele des Hörers zu finden und zu treffen.“ Es stünde besser um die Achtung der Bibel, wenn wir auch nur erst einmal solche Aussagen von ihr gelten ließen.

Procksch betont in dem Artikel „Das Alte Testament in der kirchlichen Verkündigung“ in der „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung“ 1937, Nr. 46, mit Recht das Ganzheitsdenken gegenüber der Heiligen Schrift, vergißt aber dabei, daß das jedes einzelne bei einem Organismus einschließt, wie gerade die Stelle Matth. 5, 17 ff. beweist, die er für das Ganzheitsdenken in Anspruch nimmt (s. wieder o. S. 4)!

Warum wir von dem Alten Testament Inspiriertheit aussagen, das ist begründet in ihren Selbstansprüchen, Gottes Wort zu sein, bestätigt durch eine Geschichte sondergleichen und durch eine bis heute erprobbare Kraft dieser Schriften, autoritär für uns Christen festgesetzt durch die Haltung Jesu und des ganzen Neuen Testaments; und auch über die Art dieser Inspiration dürfen und müssen wir alles aussagen, wozu wir im Neuen Testament die Anleitung empfangen. Es sei neben den bereits angeführten Stellen auf Aussagen Jesu hingewiesen wie Matth. 24, 35; 10, 19 f., oder der Apostel wie 1. Thess. 2, 13; 2. Petr. 1, 19 ff.; 2. Tim. 3, 14 ff.; Apostelgesch. 24, 14 usw.

Von Jesu autoritativer Stellung primärer Weise und von der Apostel autoritativer Stellung abgeleiteter Weise wird auch **der Inhalt** des Alten Testaments beglaubigt. Gilt es allenthalben, daß Meister in ihrem Fach zuständig sind, so gilt auf dem Gebiet des Glaubens das Wort des Meisters und der Meister unbedingt. Das ist nicht eine äußerlich gesetzlich gewonnene Stellung zum Alten Testament. Sondern durch das innerlich gewonnene Verhältnis zu Jesus ist sein Urteil über das Alte Testament mitgesetzt. Wieweit das bezüglich Einleitungsfragen reicht, habe ich in der „Einh.“ und in der „Einl.“ angedeutet. Alle Fragen der Satanologie, Angelologie, Eschatologie, die für Jesus und die Apostel von höchster Aktualität und Bedeutung sind, sind einbegriffen. Wie unzureichend, wenn man meint, durch Ableitung aus persischen Vorstellungen hier etwas gewinnen zu können. (S. o. S. 155. 420 f., auch 468.)

Endlich ergibt sich von Jesus und dem Neuen Testament her das richtige Urteil **über die falschen Propheten** (s. o. z. B. S. 336 f. 380. 382. 391). Auch hier setzen sich nicht nur alttestamentliche Gedankengänge fort (s. Matth. 7, 15 ff.), sondern sie steigern sich 24, 4 f. 24 usw. bis hin zu der Spitze des Pseudopropheten, der dem Antichrist den Weg bahnt (Offenb. 13). Die Gegenwirkung geschieht im Christentum im Gegensatz zu der Entwicklungsstufe des Alten Testaments nur noch mit Waffen des Geistes (s. o. S. 327). Erst Offenb. 19, 20 erfolgt die gewaltsame Beseitigung, diesmal durch überirdische Macht.

Abschluß.

Drei verschiedene Stellungen gegenüber dem Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament wird man wahrnehmen und festlegen können:

1.) Man versucht den Zusammenhang zwischen beiden voneinander zu lösen. Zunächst beginnt man mit allerlei Lockerungsversuchen, wie sie vielfach in der alttestamentlichen Kritik versucht werden. Wenn man mit den hier festzustellenden Manieren und Methoden konsequent verfährt, wird man sich mehr und mehr der jüdischen Einstellung nähern, wie sie im Talmud ihren zusammenfassenden Ausdruck erhalten hat. Wenn „Der Stürmer" neben Aussagen aus der rabbinischen Literatur auch aus dem Zusammenhang herausgerissene Stellen des Alten Testaments bringt, um einen Eindruck davon zu erwecken, was im Judentum möglich ist, so liegt dem insofern ein Recht zugrunde, als das Alte Testament, das vom Neuen Testament losgelöst ist, überhaupt seinen Offenbarungscharakter eingebüßt hat und nur noch mißverstanden werden kann und jeglichem Mißbrauch offensteht. In Anlehnung an das oben S. 479 mitgeteilte Wort von Procksch möchte ich es einmal umgekehrt formulieren: „Wer Christus nicht hat, verliert mit dem Neuen Testament das Alte."

Hier möchte ich aber nun auch noch auf die Vermutung hinweisen, daß die ganze alttestamentliche Kritik vom Judentum her, wie ich glaube, tiefste Impulse empfangen hat (s. „Zur theol. Besinnung" Nr. VIII). Zwar ist Witter der erste gewesen, der 42 Jahre vor Astruc zuerst eine Art Quellenscheidung vermutete.

Aber Astruc bleibt doch derjenige, mit dem die alttestamentliche Wissenschaft in bewußtem geschichtlichen Zusammenhang steht, und Astruc war nicht nur ein höchst unzuverlässiger Charakter, sondern hatte jüdisches Blut in seinen Adern (s. „Einl." S. 61, Nr. 3b). Ganz tief ist ferner der Einfluß gewesen, den der Jude Spinoza auf die alttestamentliche Kritik ausgeübt hat. Aus älterer Zeit sei an Aben Esra erinnert, bei dem sich versteckte Elemente der Bibelkritik finden. Denken wir weiter an die Vertretung des falschen Toleranzgedankens durch Lessing einerseits und an seine Beteiligung und Begünstigung gegenüber biblischer Kritik andererseits, so wird man wohl nicht fehlgreifen, wenn man hier direkte oder indirekte jüdische Einflüsse wittert. Vielleicht stellt man auch einmal die Stammbäume alttestamentlicher Kritiker fest, besonders auch der Väter der Quellenkritik und der sogenannten historisch-kritischen Methode, die doch keine ist, weil man mit ihr alles beweisen kann und vieles bewiesen hat, was sich gegenseitig aufhebt. Aber man dehne diese Prüfung auch auf die aus, die die theologische Wissenschaft einst beeinflußten (Wolff, Lachmann und Orientalisten). Selbstverständlich ist der Geist der Zersetzung, wo er sich bei Christen findet, genau so verwerflich; aber vielleicht kann man doch den letzten Ursprüngen in etwas auf die Spur kommen! Für die Überwindung der Quellenkritik auf andern Gebieten s. meine „Einh.", S. 266ff.

Zur Charakterisierung der Situation und zur Beurteilung der Frage füge ich folgende neuere Äußerungen aus der Presse bei:

1.) **Kommende Kirche** 1937, Nr. 9 (vom 28. 2.): „Das Neueste zur Judenfrage" von Dr. Boll: „Wir hoffen, daß im Zuge dieser großzügig angelegten Forschungspläne (Reichsinstitut für Geschichte des Neuen Deutschlands; aus Forschungsabteilung Judenfrage) auch einmal der sicherlich nicht gering einzuschätzende **Einfluß des Judentums auf die theologische Wissenschaft** Berücksichtigung finden möge! Es wäre nicht nur interessant, einmal der bemerkenswerten Tatsache nachzugehen, warum gerade so viele bedeutsame Orientalisten wie Wellhausen, Delitzsch, Eduard Meyer u. a. Antisemiten* gewesen sind, sondern auch einmal der oft gerügten ‚unüberwindlichen Judenliebe unserer Geistlichkeit' nachzuspüren, über die Schemann (‚die Rasse in den Geisteswissenschaften') die bittere Klage vorbringt, es sei ihnen Herzensanliegen, in Jesus und Paulus reine Juden zu erblicken. Seitdem Lessing im ‚Nathan' das Wort ausstreuen ließ, ‚daß unser Herr doch selbst ein Jude war', ist nach Chamberlains

* Demgegenüber sei daran erinnert, daß Adolf v. Harnack, der bekannte Verfasser von „Marcion", kein Antisemit, wohl aber Pazifist war! S. die Lebensbeschreibung seiner Tochter.

Bemerkung Jesus, der ‚frome (?) Jude‘, zur (?) ‚fables convenues (?)‘ unserer Theologen geworden.“

Wir sehen hier genau dieselbe Fragestellung, wie ich sie gab, nur unter anderem Blickpunkt. Ich vermute, wie gesagt, daß die Antwort völlig anders ausfallen muß. Mit Delitzsch ist natürlich Friedrich, der Sohn, und nicht Franz, der Vater, gemeint. Sie sollen übrigens alle beide keine Juden gewesen sein. Auch hier wird Lessing erwähnt, ob aber nicht so, daß mein oben angedeuteter Gedankengang nur Unterstützung findet? Daß Judentum und Altes Testament zu trennende Größen sind, wurde oben angedeutet. Der ganze zersetzende Einfluß, den die alttestamentliche Kritik ausgeübt hat, berührt sich jedenfalls stark mit dem jüdischen Geist und stimmt trefflich zu dem „Ferment der Dekomposition“, mit dem Mommsen das Wesen und die Geschichte des Judentums charakterisierte! Darum gebe ich auch noch die beiden folgenden Zitate:

2.) Im 3. Heft von **„Leben und Weltanschauung“** 1937 zeigt Dennert auf der letzten Umschlagseite Prof. Dr. W. Müller: „Judentum und Wissenschaft“ (Fritsch, Leipzig) an und skizziert dessen Beschreibung der Beziehung des Judentums zu der Wissenschaft mit den Worten „Seine geistige Haltung ist bedingt durch seinen Mangel an Mythus und seine Volks- und Bodenlosigkeit. Sie ist fluchartige Belastung und folgt aus seiner überlegenden, kalten, begrifflich-logischen und formalen Veranlassung, die alles Schöpferischen bar ist“, was mit Beziehung auf den Marxismus, Chemie, Medizin, Psychologie (Freud) angedeutet wird. „Überall offenbart sich, wenn ein Jude Wissenschaft treibt, abstrakte Handhabung, Substanz und Wurzellosigkeit.“ Ich werde nun dabei an die Zerstörung erinnert, die durch die Arbeit der alttestamentlichen Kritik erfolgt ist!

3.) **Zeitwende** 1937, März: „Randbemerkungen“ S. 376 ff.: „Das Lied vom toten Christentum.“ Aus Beiträgen vom Juden Heinrich Heine (Hamburger Ausgabe 1861, V. 36. 40 ff. 132 f. 135 f. 177 f. 266; VII 222; XIV 252, Nachlaß 202) zusammengestellt!: Dies Lied sei genau 100 Jahr alt und wird in 5 Strophen gegliedert. Ich hebe hier nur einzelnes heraus, was mit dem Alten Testament in näherem Zusammenhang steht, also aus Strophe 1: „Das Christentum ist der Triumph des leib- und lebensfeindlichen Judentums. ‚Die Juden achteten ... den Leib als etwas Geringes, als eine armselige Hülle des Ruach hakdosch, des heiligen Hauchs, des Geistes, und nur diesem widmeten sie ihre Sorgfalt, ihre Ehrfurcht, ihren Kultus. Sie wurden daher ganz eigentlich das Volk des Geistes, keusch, genügsam, ernst, abstrakt, halsstarrig, geeignet zum Martyrium, und ihre sublimste Blüte ist Jesus Christus.... Hatten aber die Juden den Leib nur mit Geringschätzung betrachtet, so sind die Christen auf dieser Bahn noch weiter gegangen und betrachteten ihn als etwas Verwerfliches, als etwas Schlechtes, als das Übel selbst.‘ In der 5. Strophe wird als Ziel ‚freie Wahlumarmung‘ gepriesen, und hier heißt es: ‚Es ist der alte Jehova selber, der sich zum Tode bereitet.... Hört ihr das Glöcklein klingeln? Kniet nieder! — Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte.... Die alten steinernen Götter erheben sich dann aus dem verschollenen Schutt und reiben sich den 1000 jährigen Staub aus den Augen und Thor mit dem Riesenhammer springt endlich empor und zerschlägt die gotischen Dome.‘“

Der Artikel schließt: „Mehr oder weniger sind alle in den letzten 100 Jahren hervorgetretenen Karikaturen des Christentums ... Vexierbilder, die alle unsichtbar die Unterschrift tragen: ‚Où est le juif?‘ ... Da ist er immer, mindestens lacht er sich im Hintergrund ins Fäustchen, denn er weiß nur zu genau: reutet man das Christentum aus, dann ist heimlich stets für ihn mitgesät!“ Der Artikel ist -i- unterzeichnet (Tim Klein?). Wo zersetzende Bibelkritik auch gerade auf dem Gebiete des Alten Testaments sich findet, prüfe man also einmal nach, ob nicht bewußt oder unbewußt jüdische Einflüsse und Interessen und jüdische Eigenart im Hintergrund oder im Ausgangspunkt standen, und ob also auch diese zerstörende Arbeit an der Bibel nicht allenthalben im Geist und in der Richtung gerade des alles zersetzenden jüdischen Geistes liegt, und ob nicht das der allergrößte Schade wäre, wenn der jüdische Einfluß, nachdem er sonst in unserm Volk zum Glück gebrochen ist, sich auf diesem Gebiet noch unheilvoll auswirken dürfte. Er wäre sozusagen das Trojanische Pferd, was der Feind bei seinem Abzug als zweifelhaftes und todbringendes Geschenk zurückgelassen hätte.

Daß dann dieser Geist natürlich nicht vor dem Neuen Testament haltmacht, zeigt ein Blick in die Geschichte der theologischen Wissenschaft einerseits und ein Blick in die ablehnende Stellung weiter Kreise in unserm Volk zum Christentum andererseits. In solcher Stellung trifft man aber mit jüdischem Sinn am allermeisten zusammen, und niemand triumphiert mehr als der Jude, wenn wir unser christlich verstandenes Altes Testament und unser Neues Testament etwa im Zusammenhang mit ihm verlören! Wo die im Alten Testament geübten kritischen Kniffe auch auf das Neue Testament angewendet werden, sind beide Teile der einstigen Heiligen Schrift tatsächlich gleich geworden, und von einem richtigen Verhältnis zueinander kann nicht mehr die Rede sein. In anderer Weise ist das auch der Fall, wo man innerhalb der Offenbarung keinen Unterschied zwischen beiden zu machen weiß.

2.) Man versucht, Altes und Neues Testament zu vereinerleien.

Wenn man in Anlehnung an Schweitzers bekannte Formulierung (Von Reimarus zu Wrede) etwa eine Formel prägen wollte: „Von Hengstenberg* zu Möller“, so würde sie nach beiden Seiten hin nicht

* Sehr oft hat man mich in Besprechungen meiner Bücher mit Hengstenberg verglichen oder mich auch als Hengstenberg redivivus bezeichnet. Ich habe das, ob es schon als Herabsetzung gemeint war, stets als eine besondere Ehre empfunden. Übrigens beachte man, was ich oben S. 4 f. 18 f. 25 über v. Hofmann und Hengstenberg schrieb. Eine Gesamtdarstellung hat letzterer wohl nur in der nach seinem Tode herausgegebenen „Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde“ gegeben (außer seiner Christologie).

stimmen, wenn man damit ausdrücken wollte, wir lehnten einen Fortschritt in der Offenbarung ab. Für Hengstenberg habe ich oben S. 482f. ein paar Stellen angegeben. Unsere ganze Arbeit und ihr Absehen wird ja geradezu durch den Bestandteil im Titel charakterisiert „in heilsgeschichtlicher Entwicklung". Nur gegen falsche Auffassungen im ganzen wie den Evolutionismus und in zahllosen einzelnen Fällen, in denen die behauptete Entwicklung die Bibel zum Gegner hat, wehren wir uns. Dagegen liegt der Vorwurf, daß die Unterschiede in den Testamenten verwischt werden, viel näher gegen Arbeiten wie die auf S. 13 genannten. Auch Vischer können wir gegen seine Kritiker in diesem Punkte nicht in Schutz nehmen.

3.) Man versucht, die heilsgeschichtliche Entwicklung vom Alten zum Neuen Testament aufzuzeigen.

Das bleibt als die 3. Art, das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament zu bestimmen, übrig. Sie ist die allein berechtigte und richtige. Das ganze Buch diente dieser Aufgabe; darum brauchen wir hier nichts mehr darüber zu sagen. Nachdem ich aber Vischer gegenüber schon am Eingang und wieder in VII (S. 482. 518) Zustimmung und Ablehnung zum Ausdruck brachte, will ich jetzt mit einer Zustimmung schließen. Auf meinen Artikel hin (s. o. S. 14 Anm.) schrieb er mir: „Über etwas wundere ich mich bei fast allen, die meine Arbeit tadeln, daß sie nämlich auf den Begriff des ‚Zeugnisses', den ich nicht ohne guten Grund zum Titel des Buches gemacht habe, gar nicht eingehen. Würden nicht auch Sie, wenn Sie diesen Begriff beachteten, an mancher Stelle besser verstehen, wie ich es meine?" Auch bei nachherigem Überlegen kann ich nicht finden, daß ich das, was Vischer darüber in seinem Buche geschrieben hat, nicht genügend berücksichtigt hätte. Aber darf der Ausdruck „Zeugnis" vielleicht zugleich die Brücke zur praktischen Verkündigung bilden? Vischer ist ja wohl dialektischer Theologe, und wir alle haben uns von Barth gern sagen lassen, daß auch alle rechte Theologie schließlich nichts ist als Verkündigung. Und wenn man zwar in der Theorie und Praxis wohl auch weiter einen Unterschied zwischen beiden wird feststellen und festhalten müssen, so würde ich glauben, für Vischers Art der Behandlung der Dinge eigne sich die

Predigt noch besser als die Theologie. In der Predigt wird man das in unserm Buch Entwickelte selbstverständlich nicht ignorieren dürfen, sondern soll es benutzen. Aber bei der Benutzung wird sich manches verkürzen lassen, um es dem Hörer nahezubringen, und vielleicht darf man in der Anwendung auch noch etwas weitergehen, als wir es in dem streng wissenschaftlich gehaltenen Buch glaubten tun zu dürfen. Wir haben an verschiedenen Stellen praktische Probleme und Gegenstände angedeutet (s. S. 15. 81. 136. 138. 485 f., auch „Zur theologischen Besinnung" Nr. 10, „Der Prophet Jona in praktischer Ausdeutung", „Obadja in praktischer Ausdeutung").

Wir müssen es hier bei diesen Andeutungen bewenden lassen. Weitere Ausführungen behalte ich mir für die 3. große Zusammenfassung meiner Arbeit am Alten Testament vor, für die alttestamentliche Homiletik.

Soll ich eine Zusammenfassung unserer jetzigen Arbeit geben, so kann es mit einem Hinweis auf das Titelbild geschehen (s. o. S. 27). Meine Tochter umschreibt es mit folgenden Worten:* Es stellt den greisen Symeon dar, der das Kind Jesus auf den Armen trägt (Luk. 2, 29 f.). In dieser Gestalt verkörpert sich die messianische Sehnsucht, Hoffnung und Erwartung des Alten Testaments, die in dem Augenblick ihre Erfüllung findet, wo mit dem Erscheinen Jesu das Neue Testament anhebt. Wie das Christkind auf den Armen Symeons, so ruht das Neue Testament auf dem Alten; wie Symeon im Anblick des Kindes Jesu die Erfüllung seines lebenslänglichen Wartens und Hoffens erlebt, so hat das ganze Alte Testament seinen Sinn in der Erwartung des kommenden Erlösers, und als er kommt, da ist die Zeit und die Aufgabe des Alten Testaments vollendet. „Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren, wie du gesagt hast; denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen!"

* Durch diese Darstellung soll natürlich nicht aufgehoben werden, was auf S. 493 etwa über die bleibende Bedeutung des Alten Testaments angedeutet war. Es ist gemeint die Bedeutung des Alten Testaments vor Christus, die Verheißung, die erfüllt ist, der Advent, der durch Weihnachten abgelöst wird.

Nachträge, Berichtigungen.

Die auf S. 25 unter Nr. 1.), 3.) und 4.) genannten Bücher von mir sind im Bertelsmannschen Verlag nicht mehr zu haben. Nr. 3.) („Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten", in diesem Buche sehr viel benutzt, s. S. 398 Anm. und zu Jes. 7, 14) kann vom Verlag Johannes Herrmann, Zwickau (Sachsen) für *RM* 2.50 bezogen werden. Nr. 1.) („Bedenken") ist vom Verfasser zu haben, während Nr. 4.) („Wider den Bann der Quellenscheidung") gegen Ersetzung des Portos von mir nur noch auf Zeit ausgeliehen werden kann.

Bei Jeremia S. 390 hätte ich gern noch 31, 20 als Erweis der Gottesliebe genannt und auf S. 394 neben den Rachegebeten auf die Fürbitte für Babel 29, 7 hingewiesen.

Zur Gottebenbildlichkeit (S. 51 ff. 62. 72. 94. 112. 489) ist aufmerksam zu machen auf Emil Brunner, „Der Mensch im Widerspruch" (1937), besonders auch auf die wertvolle I. Beilage S. 519—531 (Lehre der Bibel und der Kirche). Daß die Vernunft als von Gott her bestimmt angesehen wird, auch bei offener Gottesfeindschaft, ist sehr richtig. 2. Kor. 3, 18 füge ich gern den o. S. 53 gegebenen Stellen hinzu. Zu bedauern ist, daß Brunner S. 71—212 ebenso wie in der oben S. 31 genannten Schrift die Geschichtlichkeit der Urgeschichte bestreitet und diese Bestreitung ganz unnötig mit seiner Auffassung des göttlichen Ebenbildes sogar verquickt. Sonst dürfte sich meine Darlegung von der Brunnerschen kaum entfernen.

Verbesserung einiger störender Fehler:

1.) S. 50 letzte Zeile in Anm. 2 muß das griechische Wort ἐκπορνεύειν gelesen werden.
2.) S. 96 muß die 1. Zeile hinter die jetzt 12. verschoben werden.
3.) S. 139 muß es unter d) 5. Zeile heißen: 1. Tim. 5, 18.
4.) S. 147 Zeile 11 v. o. lies: Hebr. 1, 1 f. (statt 11, 1 f.).
5.) S. 157 3. Zeile v. u. lies: aus (statt: nach).
6.) S. 193 ist am Anfang von Z. 3 einzufügen: 10.
7.) S. 358 f. ist zu Jes. 4, 2 die Vorstellung des Lebensbuches zu erwähnen; die Stelle ist S. 211 Anm. nachzutragen.
8.) S. 396 letzte Zeile ist für den „Menschensohn" auf S. 371. 373 zu verweisen.
9.) S. 423 3. Zeile v. u. lies: von (statt: vor).
10.) S. 443 lies hinter der 2. Überschrift: aa) (statt: bb).
11.) S. 446 letzter Absatz 5. Zeile lies: Furcht (statt: Frucht).
12.) S. 449 10. Zeile v. u. lies die erste Ziffer: 30 (statt: 3).

Registerskizze.

Auf ein Stellenregister ist verzichtet worden, da ja die einzelnen Bücher behandelt und nach dem Inhaltsverzeichnis leicht aufzufinden sind. Noch entbehrlicher erscheint ein Autorenregister. Der biblische Stoff, und nicht, was Menschen und vor allem Kritiker darüber gesagt haben, ist das bleibend Wertvolle. Hingegen sind ein paar sachliche Hinweise zweckdienlich, die Wichtiges zusammenfassen, was im Buch zerstreut sich findet. Wir ordneten sie im wesentlichen nach den unter VII gegebenen Gesichtspunkten, und zwar so, wie es uns praktisch erschien. Vor der Benutzung des Registers dürfte es sich empfehlen, das Ganze auf diese Rubriken hin durchzusehen. Durch den Zusatz „Skizze" ist angedeutet, daß auf strenge Systematik und möglichste Vollständigkeit kein Anspruch erhoben wird. So blieben fort: Zusammenfassungen über neutestamentliche Einzelverwendungen, über Sprachliches, über typische Zahlen, über den Aufbau der Bücher und über Kritik an der Kritik. Die Ziffern beziehen sich auf die Seiten. Zufügungen in Klammern erleichtern die Übersicht.

I. Theologie im engeren Sinn.

A. Allgemeine Gottesanschauung.

II. Anthropologie.

A. Psychologie.

B. Sünde, Verstockung.

C. Buße und Glaube.

D. Ethik (vgl. A 4).

Im Verlag von Johannes Herrmann, Zwickau (Sachsen), erschienen ferner:

Einleitung in das Alte Testament. Herausgegeben in Verbindung mit Lic. Grete Möller und Lic. Hans Möller von Lic. Wilhelm Möller. 320 Seiten. Oktav. Geheftet M. 13.—, Leinen M. 14.50.

Der Prophet Daniel. Von Lic. Wilhelm Möller. 40 Seiten. Oktav. M. 1.20.

Der alttestamentliche Kanon. Von Lic. Wilhelm Möller. 32 Seiten. Oktav. 90 Pf.

Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten. Von Lic. Wilhelm Möller. 400 Seiten. Oktav. Geheftet (jetzt nur) M. 2.50.

Schäden und Schuld der alttestamentlichen Wissenschaft. Von Lic. Wilhelm Möller. 48 Seiten. Oktav. M. 1.50.

Von Pastor Lic. theol. W. Möller erschienen im Verlage des Bibelbundes (Pastor H. Cornelius, Lüneburg, Horst-Wessel-Straße 21; Auslieferung durch Pastor L. Fündling, Wietzendorf über Soltau, Hann.):

Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Moses. Groß-Oktav. 475 Seiten. Geheftet M. 15.—, Leinenband M. 17.50.

Rückbeziehungen des 5. Buches Mosis auf die vier ersten Bücher. Groß-Oktav. M. 1.—

Geschichte und Prophetismus im alttestamentlichen Religionsunterricht. Groß-Oktav. 112 Seiten. Kartoniert M. 2.—

Über das Wunder in der Heiligen Schrift. Groß-Oktav. 24 Seiten. 2. Auflage. 35 Pf.

Die Entwertung des Alten Testaments durch den Neuprotestantismus. Gr.-Oktav. 16 Seiten. 25 Pf.

Um die Inspiration der Bibel. Groß-Oktav. 68 Seiten. M. 1.—

Wächterrufe zu Prof. D. Kittels Vortrag: „Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft", von W. Möller (72 S.), gingen gleichfalls in den Verlag des Bibelbundes über. (Preis jetzt M. 0.50.)

Außerdem erschienen zahlreiche Beiträge desselben Verfassers in „Nach dem Gesetz und Zeugnis", Monatsblatt des Bibelbundes. Jahrespreis M. 5.— S. noch S. 25 f. 492. 520.

Gideon. Von Grete Möller. Dramatisches Gedicht in 5 Aufzügen. 48 Seiten. M. 1.20. [S. noch S. IX. 16 f. **26 f. 310.** 390. 442. 480. **519**].

D. Volz sagte in der 27. Sitzung des 1. Ev. Landeskirchentags der Württ. Ev. Landeskirche (nach dem amtlichen Bericht S. 544, zitiert nach den Bausteinen Okt. 1928, Nr. 4): „. . . Ich habe vor einigen Wochen, wenn ich noch etwas Persönliches sagen darf, ein kleines Drama von einer meiner früheren Zuhörerinnen zugeschickt bekommen über Gideon. Ich muß allerdings sagen, daß es sich hier um eine ganz besonders begabte Schülerin handelt. Dieses Drama vereinigt alles, Intellektuelles und Gefühlsmäßiges, Theologisches und Psychologisches, Geisteskraft und Seelenkraft; künstlerische Phantasie und biblische Wahrheiten sind auf schöne Weise miteinander verbunden."